

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM

HITTUDOMÁNYI KAR

ÁDÁM MIKLÓS

A PRÓFÉTAI HIVATAL ÉS A KÖZBENJÁRÁS KAPCSOLATA

FELADATA-E A PRÓFÉTÁNAK A KÖZBENJÁRÁS?

– Dissertatio ad doctoratum –

Témavezető: Dr. FODOR GYÖRGY

BUDAPEST

2023

Tartalom

Bibliográfia.....	5
I. Bevezetés	21
1. A disszertáció tárgya	21
2. A disszertáció célja.....	26
3. A disszertáció korlátai	28
4. A disszertáció eszközei.....	29
5. A disszertációban kutatott kérdés jelenlegi állása	30
II. A közbenjárás	33
1. A közbenjárás természete	37
i. A közvetítés, a közvetítő fogalma.....	37
<i>Exkurzus: YHWH nevének jelentése</i>	41
ii. Közbenjárás, közbenjárók	49
2. Szókészlet.....	57
i. A közbenjárásra használt kifejezések a LXX-ban és a Vulgata-ban.....	65
3. A közbenjárás sikeressége	67
i. Előzetes bűnbánat	68
1. Amikor a közbenjárás sikerességéhez nem elégséges a bűnbánat és közbenjárás	76
ii. A közbenjáró személyes erőfeszítései	81
iii. Amikor a közbenjárás értékelése bizonytalan.....	84
iv. A kollektív büntetés elkerülése, mint sikeres közbenjárás?	87
v. Isten akarja a közbenjárást.....	94
vi. Összefoglalás	97
III. A prófétaság és a közbenjárás kapcsolata	102
1. Videtur.....	102
i. Ábrahám, Abimelek és a próféta közbenjárása	105
ii. Ábrahám közbenjár Szodomáért és Gomorráért.....	106
iii. Mózes, a közbenjáró és próféta.....	108
iv. Prófétaság és közbenjárás az író próféták műveiben.....	111
v. Próféta közbenjárás a történeti könyvekben.....	113
vi. Összefoglalás	114
2. Sed Contra	115
i. Előzetes megjegyzések	115
ii. Nem prófétai közbenjárók a Szentírásban	117

iii.	A papok, mint közbenjárók	119
iv.	A prófétai küldetés és a közbenjárás kapcsolata.....	126
1.	Prófétai orientáció a meghívástörténetek alapján	126
2.	A közbenjárásról szóló beszámolók hiánya.....	132
3.	A prófétai közbenjárás eredménye: prófécia	134
4.	Együttérzés Istennel.....	136
v.	Összefoglalás	138
3.	A próféta közbenjárói kötelezettségét sugalló szentírási szakaszok vizsgálata	140
i.	A Ter 20	140
1.	A fejezet szerkezete	141
2.	A Ter 20,7 tagolása	143
3.	Ábrahám „prófétaságának” megértése	147
4.	Az asszony visszaadásának oka, mint betoldás	150
	<i>Exkurzus: Házasságtörés esetén a férj által gyakorolt kegyelem lehetősége</i>	<i>151</i>
5.	Összefoglalás, végső ítélet.....	154
ii.	Ter 18.....	156
1.	Előzetes megjegyzések	156
2.	A látogatók száma.....	157
3.	Isten igazságosságának garanciája.....	158
4.	Kollektív és egyéni büntetés viszonya a Ter 18-19-ben	159
5.	Az alku vége: a tíz igaz jelentése.....	163
6.	A közbenjárás természete	170
7.	Összefoglalás, végső ítélet.....	173
iii.	Mózes és Sámuel.....	175
iv.	Résen állók Isten előtt.....	182
4.	Összefoglalás.....	189
IV.	Jeremiás, a közbenjáró	195
1.	Előzetes megjegyzések.....	195
2.	Hatástörténet a Szentíráson belül	196
3.	Jeremiás prófétai önértelmezésének történeti háttere.....	199
i.	Előzetes megjegyzések	199
ii.	Imádság, isteni tanács, Isten szava	199
iii.	Jeremiás, a választott nép gyermeke	203
4.	Jeremiás prófétai önértelmezése: családi örökség, befolyásoló hagyományok	204
i.	Papság.....	204

ii.	...az Ebjatarra kimondott szavak mentén, amik beteljesítették az átkot...	206
iii.	...Éli házának gonoszsága miatt	208
iv.	Sámuel	210
v.	Mózes	211
1.	Az Egyiptomhoz viszonyulás	215
2.	Halál az Ígéret földjén kívül	219
3.	A szövetségek	219
5.	Összefoglalás	220
V.	A közbenjárás megtiltása a Jer 7,16-ban	222
1.	A 7,16 elhelyezése Jeremiás életének kronológiájában	223
2.	A Jer 7,16 szókincse	224
i.	A közbenjárásra vonatkozó tiltás „ereje”	226
3.	A tiltás oka a Jer 7,16-ban	230
i.	Sütik az „Ég Királynőjének”	232
ii.	A történelmi-társadalmi helyzet, mint a tiltás oka	234
	<i>Exkurzus: a nép nem hallásának jelentősége Jeremiás könyvében</i>	238
4.	Összefoglalás	239
VI.	A közbenjárás megtiltása a Jer 11,14-ben	241
1.	A Jer 11 szerzője, irodalmi stílusa: a „szövetségi beszéd”	242
2.	Egy lehetséges történelmi háttér	245
3.	A Jer 11,14 szókincse	247
4.	A tiltás oka a Jer 11,14-ben	248
i.	A szövetség megszegése	248
5.	Összefoglalás	251
VII.	A közbenjárás megtiltása a Jer 14,11-ben; a közbenjárás hiábavalóságának kijelentése a Jer 15,1-ben	253
1.	A Jer 14 lehetséges időpontjai	255
2.	A Jer 14,1-15,4 tartalma, a bűnvallomás kifejezései	258
3.	A Jer 14,10-12 szókincse	260
4.	A tiltás oka a Jer 14,11-ben	264
5.	A közbenjárás sikertelenségének kifejezése a Jer 15,1-ben	267
i.	A kijelentés előzményei	267
ii.	A 15,1 szókincse	268
iii.	A büntetés kijelentése	272
6.	Összefoglalás	273

VIII. A közbenjárás megtiltásának okára vonatkozó magyarázatok	276
1. Isten ítéletre vonatkozó döntése megmásíthatatlan	278
i. Manassze bűne.....	278
ii. A közbenjárás megtiltásának feltételezett időbeli korlátai (Jer 37 és Jer 42).....	279
iii. Ezen interpretáció korlátai	282
2. Istent a közbenjárás eltérítene a büntető szándékától.....	287
i. Ezen interpretáció korlátjai.....	289
3. Kapcsolat a közbenjárás és a nép döntéseinek következményei között.....	290
4. Összefoglalás.....	294
IX. Lezárás	297
English abstract	302
Eredetiségi nyilatkozat	307

Bibliográfia

Szentírások

BARRY, John D. et al., *Faithlife Study Bible*. Lexham Press, Bellingham, WA 2012, 2016. (Via Verbum software)

Biblia Hebraica Stuttgartensia. electronic ed. German Bible Society, Stuttgart 2003. (Via Verbum software)

Giovanni Diodati Bibbia. Logos Bible Software, Bellingham, WA 2003. (Via Verbum software)

Katolikus Biblia. Szent István Társulat, Budapest 1996.

La Bibbia di Gerusalemme. 8th ed. Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1988.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio. Editio Typica Altera Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1986. (Via Verbum software)

RAHLFS, Alfred és Robert Hanhart, eds., *Septuaginta: SESB Edition*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006. (Via Verbum software)

SWETE, Henry Barclay. *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint*. Cambridge University Press, Cambridge, UK 1909. (Via Verbum software)

The Holy Bible: New Revised Standard Version, Catholic Edition. National Council of Churches of Christ, Washington, DC 1993. (Via Verbum software)

Ókori közel-keleti irodalom

Atrahasis: Old Babylonian Version in The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 3rd ed. with Supplement. (szerk. Pritchard, James Bennett). Princeton University Press, Princeton 1969. (Via Verbum software)

Poems about Baal and Anath: II Ab in The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 3rd ed. with Supplement. (szerk. Pritchard, James Bennett). Princeton University Press, Princeton 1969. (Via Verbum software)

The Code of Hammurabi in The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 3rd ed. with Supplement. (szerk. Pritchard, James Bennett). Princeton University Press, Princeton 1969. (Via Verbum software)

The Moabite Stone in The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 3rd ed. with Supplement. (szerk. Pritchard, James Bennett). Princeton University Press, Princeton 1969. (Via Verbum software)

FOSTER, Benjamin R. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature* 3rd ed. CDL Press, Bethesda, MD 2005.

GEORGE, A. R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, Vol. I.* Oxford University Press, Oxford 2003.

GRAYSON, Kirk A. *Assyrian and Babylonian Chronicles.* Locust Valley NY, 1975.
https://books.google.it/books?id=ydcGZA6k5nwC&pg=PA103&hl=hu&source=gbs_toc_r&ad=3#v=onepage&q&f=false

<https://avalon.law.yale.edu/ancient/hamframe.asp>

KMOSKÓ, Mihály. *Hammurabi törvényei.* Ajtai K. Albert Nyomdája, Kolozsvár 1911.

Kommentárok

ALLEN, Leslie C. *Jeremiah: A Commentary.* The Old Testament Library. Westminster John Knox Press, Louisville. KY 2008.

ANDERSEN, Francis I. és David Noel Freedman. *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary.* vol. 24, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008.
 (Via Verbum software)

ASHLEY, Timothy R. *The Book of Numbers.* The New International Commentary on the Old Testament. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1993. (Via Verbum software)

AULD, A. Graeme. *I & II Samuel: A Commentary.* 1st ed. The Old Testament Library. (szerk. Brown, William P., Newsom, Carol A., és Strawn, Brent A.). Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2012. (Via Verbum software)

BARRÉ, Michael L. *Ámosz Jövendölése.* in *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata.* (szerk. Brown, R. E., Fitzmeyer, J. A., Murphy, R. E.). Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002.

BEASLEY-MURRAY, George R. *John.* vol. 36, Word Biblical Commentary. Word, Incorporated, Dallas 1999. (Via Verbum software)

BLINKINSOPP, Joseph. *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary.* vol. 19, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)

—————. *Isaiah 56–66: A New Translation with Introduction and Commentary.* vol. 19B, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)

BLOCK, Daniel Isaac. *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24.* The New International Commentary on the Old Testament. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1997. (Via Verbum software)

BOADT, Lawrence. C. S. P. *Ezekiel Jövendölése.* in *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata.* (szerk. Brown, R. E., Fitzmeyer, J. A., Murphy, R. E.). Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002.

- BRUCE, F. F. *The Epistle to the Hebrews*. Rev. ed., The New International Commentary on the New Testament. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1990. (Via Verbum software)
- BRUEGGEMANN, Walter. *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1998.
- . *Genesis*. Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching. John Knox Press, Atlanta, GA 1982. (Via Verbum software)
- CAROLL, Robert P. *Jeremiah*. The Old Testament Library. SCM Press, London 1986.
- CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. The Old Testament Library. Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2004. (Via Verbum software)
- CLIFFORD, Richard J. SJ – Roland E. Murphy O. Carm. „Teremtés Könyve.” in *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. (szerk. Brown, R. E., Fitzmeyer, J. A., Murphy, R. E.). Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002.
- COGAN, Mordechai és Hayim TADMOR. *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 11, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- COGAN, Mordechai. *I Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 10, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- COLLINS, John Joseph és Adela Yarbro COLLINS. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*. (szerk. Cross, Frank Moore). Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press, Minneapolis, MN 1993. (Via Verbum software)
- DORAN, Robert. *2 Maccabees: A Critical Commentary*. Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible. (szerk. Attridge, Harold W.). Fortress Press, Minneapolis, MN 2012. (Via Verbum software)
- DOZEMAN, Thomas B. *Commentary on Exodus*. The Eerdmans Critical Commentary. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K. 2009. (Via Verbum software)
- DRIVER, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. 3rd ed. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh 1902. (Via Verbum software)
- DRIVER, Samuel Rolles és George Buchanan Gray. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*. vol. 1. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh 1921. (Via Verbum software)
- EIDEVALL, Göran. *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 24G, Anchor Yale Bible). Yale University Press, New Haven; London 2017. (Via Verbum software)

- FITZMYER, Joseph A. *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 31, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- GOLDINGAY, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56–66*. International Critical Commentary. (szerk. Davies, G. I. és Tuckett, C. M.). Bloomsbury, London; New Delhi; New York; Sydney 2014. (Via Verbum software)
- GOLDSTEIN, Jonathan A. *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 41A, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- GRAY, George Buchanan. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*. International Critical Commentary. C. Scribner's Sons, New York 1903. (Via Verbum software)
- GREENBERG, Moshe. *Ezekiel 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 22, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- . *Ezekiel 21–37: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 22A, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- HERTZBERG, Hans Wilhelm. *I Libri di Samuele*. Antico Testamento vol. 10. Paideia Editrice, Brescia 2003.
- HILL, Andrew E. *Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary* vol. 25D, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- HOLLADAY, William Lee. *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1–25*. (szerk. Hanson, Paul D.). Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press, Philadelphia 1986. (Via Verbum software)
- . *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26–52*. (szerk. Hanson, Paul D.). Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press, Minneapolis, MN 1989. (Via Verbum software)
- HOSSFELD, Frank-Lothar és Erich Zenger. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. (szerk. Baltzer, Klaus, ford. Maloney, Linda M.). Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press, Minneapolis, MN 2011. (Via Verbum software)
- JAMIESON, Robert, A. R. Fausset, és David Brown. *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*. vol. 1. Logos Research Systems, Inc., Oak Harbor, WA 1997. (Via Verbum software)
- JAPHET, Sara. *I & II Chronicles: A Commentary*. First American edition, The Old Testament Library. Westminster John Knox Press, Louisville, KY; London 1993. (Via Verbum software)

- KECK, Leander E. *Jeremiah in The New Interpreter's Bible Commentary Volume IV: Ezra, Nehemiah, Introduction to Prophetic Literature, Isaiah, Jeremiah, Baruch, Letter of Jeremiah, Lamentations*. (szerk. Keck, Leander E.). Abingdon Press, Nashville 2015.
- KLEIN, Ralph W. *2 Chronicles: A Commentary*. Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible. (szerk. Hanson, Paul D.). Fortress Press, Minneapolis, MN 2012. (Via Verbum software)
- KRAUS, Hans-Joachim. *A Continental Commentary: Psalms 60–150*. Fortress Press, Minneapolis, MN 1993. (Via Verbum software)
- LUNDBOM, Jack R. *Jeremiah 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 21A, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- . *Jeremiah 21–36: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 21B, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- MACINTOSH, A. A. *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*. International Critical Commentary. T&T Clark International, Edinburgh 1997. (Via Verbum software)
- MANGUM, Douglas. szerk. *Lexham Context Commentary: Old Testament*. Lexham Context Commentary. Lexham Press, Bellingham, WA 2020. (Via Verbum software)
- MCCARTER Jr., Kyle P. *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. vol. 8, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- . *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*. vol. 9, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- MCELENEY, Neil J. C.S.P., *Makkabeusok Első és Második Könyve*. in *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek Magyarázata* (szerk. Brown, R. E., Fitzmeyer, J. A., Murphy, R. E.). Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002.
- MCKANE, William. *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*. International Critical Commentary. T&T Clark International, Edinburgh 1986. (Via Verbum software)
- MCKEATING, Henry. *The Book of Jeremiah*. Epworth Commentaries. Epworth Press, London 1999.
- MILGROM, Jacob. *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 3, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- . *Numbers*. The JPS Torah Commentary. Jewish Publication Society, Philadelphia 1990. (Via Verbum software)
- MILLER, Patrick D. *The Book of Jeremiah*. In *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes*. Vol. VI, (szerk. Keck, Leander E. et al.). Abingdon Press, Nashville 2001.

- MONTGOMERY, James Alan. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*. International Critical Commentary. Scribner, New York 1951. (Via Verbum software)
- NELSON, Richard D. *Joshua: A Commentary*. First edition, The Old Testament Library. Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1997. (Via Verbum software)
- NICHOLSON, Ernest W. *The Book of the Prophet Jeremiah*. The Cambridge Bible Commentary. Cambridge University Press, Cambridge 1973-1975.
- NIDITCH, Susan. *Judges: A Commentary*. 1st ed., The Old Testament Library. (szerk. Brown William P., Newsom, Carol A., és Petersen, David L.). Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2011. (Via Verbum software)
- OSWALT, John N. *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*. The New International Commentary on the Old Testament. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1986. (Via Verbum software)
- . *The Book of Isaiah, Chapters 40–66*. The New International Commentary on the Old Testament. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1998. (Via Verbum software)
- PAUL, Shalom M. és Frank Moore Cross. *Amos: A Commentary on the Book of Amos*. Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press, Minneapolis, MN 1991. (Via Verbum software)
- PETERSON, Brian Neil. *Genesis: A Pentecostal Commentary*. Brill, Leiden-Boston 2022.
- PROPP, William H. C. *Exodus 1–18: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 2, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- . *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Yale Bible vol. 2A. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- ROBERTS, J. J. M. *First Isaiah: A Commentary*. (szerk. Machinist, Peter). Hermeneia. Fortress Press, Minneapolis, MN 2015. (Via Verbum software)
- SASSON, Jack M. *Judges 1–12: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 6D, Anchor Yale Bible. (szerk. Collins, John J.). Yale University Press, New Haven; London 2014. (Via Verbum software)
- SCHWARTZ, Daniel R. *2 Maccabees*. Commentaries on Early Jewish Literature. (szerk. Stuckenbruck, Loren T. et al.). Walter De Gruyter, Berlin – New York, 2008.
- SKINNER, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. International Critical Commentary. Scribner, New York 1910. (Via Verbum software)
- SUTCLIFFE, E. F. „Genesis.” in *A Catholic Commentary on Holy Scripture*. (szerk. Orchard, Bernard és Sutcliffe, Edmund F.). Thomas Nelson, Toronto; New York; Edinburgh 1953.

- TANNER, Beth és Rolf A. JACOBSON. *Book Four of the Psalter: Psalms 90–106*. in *The Book of Psalms*. The New International Commentary on the Old Testament. (szerk. Young, E. J., Harrison, R. K., és Hubbard jr., Robert L.). William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K. 2014. (Via Verbum software)
- TIGAY, Jeffrey H. *Deuteronomy*. The JPS Torah Commentary. Jewish Publication Society, Philadelphia 1996. (Via Verbum software)
- TSUMURA, David. *The First Book of Samuel*. The New International Commentary on the Old Testament. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 2007. (Via Verbum software)
- WALTON, John H. Victor H. Matthews, és Mark W. Chavalas. *The IVP Bible Background Dictionary: Old Testament*. IVP Academic, Downers Grove, IL 2000.
- WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy 1–11: A New Translation with Introduction and Commentary*. vol. 5, Anchor Yale Bible. Yale University Press, New Haven; London 2008. (Via Verbum software)
- WESTERMANN, Claus. *A Continental Commentary: Genesis 1–11*. Fortress Press, Minneapolis, MN 1994. (Via Verbum software)
- . *A Continental Commentary: Genesis 12–36*. Fortress Press, Minneapolis, MN 1995. (Via Verbum software)
- WOLFF, Hans Walter. *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*. Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press, Philadelphia 1974. (Via Verbum software)
- WOUDSTRA, Marten H. *The Book of Joshua*. The New International Commentary on the Old Testament. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1981. (Via Verbum software)
- ZIMMERLI, Walther. *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1–24*. Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible. (szerk. Cross, Frank Moore és Baltzer, Klaus). Fortress Press, Philadelphia 1979. (Via Verbum software)

Szócikkek

- Astronomy*. in M. G. Easton, *Illustrated Bible Dictionary and Treasury of Biblical History, Biography, Geography, Doctrine, and Literature*. Harper & Brothers, New York 1893. (Via Verbum software)
- Breastplate*. in M. G. Easton, *Illustrated Bible Dictionary and Treasury of Biblical History, Biography, Geography, Doctrine, and Literature*. Harper & Brothers, New York 1893. (Via Verbum software)

- Elder.* in M. G. Easton, *Illustrated Bible Dictionary and Treasury of Biblical History, Biography, Geography, Doctrine, and Literature*. Harper & Brothers, New York 1893. (Via Verbum software)
- Priest.* in M. G. Easton, *Illustrated Bible Dictionary and Treasury of Biblical History, Biography, Geography, Doctrine, and Literature*. Harper & Brothers, New York 1893. (Via Verbum software)
- ἄδάμας, αντος, ό, (δαμάω) in Henry George Liddell, Robert Scott, et al., *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford 1996. (Via Verbum software)
- אָדָם in James Swanson, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*. Logos Research Systems, Inc., Oak Harbor 1997. (Via Verbum software)
- ALLEN, Ronald B. 1722 עָתָר. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- . 1711 עֶשֶׂר. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- ANDERSON, Gary A. *Sacrifice and Sacrificial Offerings: Old Testament.* in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 5. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- AXELSSON, Lars. *Tekoa (Place).* in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 6. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- BARRY, John D. *Ahijah, Son of Ahitub.* in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- BARRY, John D. és Carrie Sinclair WOLCOTT. *Judge, Role in Israel.* in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- BARRY, John D., David BOMAR, Derek R. Brown, et al., eds. *Thummim.* in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- BIANCHI, Francesco. *Desire.* in *Lexham Theological Wordbook*. Lexham Bible Reference Series. (szerk. Mangum, Douglas et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2014. (Via Verbum software)
- BRUCE, F. F. *Bible.* in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)
- . *Melchizedek.* in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)

- BUTLER, Trent C. *Day of Atonement*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- COPPEs, Leonard J. 2146 ׁׁׁ. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- CULVER, Robert D. 1277 ׁׁׁ. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- . 2159 ׁׁׁ. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- DEARMAN, J. A. *Jeremiah: History of Interpretation*. in *Dictionary of The Old Testament Prophets*. (szerk. Boda, Mark J. – McConville, J. Gordon). InterVarsity Press, Downers Grove, 2012.
- DIFFEY, Daniel S. *Shiloh*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- ECHOLS, Charles L. *Mamre the Campsite*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- ELLIS, Gretchen. *Prophecy*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- FEINBERG, C. L. *Synagogue*. in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)
- FLANDERS, Denise C. *Omens in the Ancient Near East*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- FULCO, William J. *Ishtar (Deity)*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 3. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- GERSTENBERGER, E. S. ׁׁׁ. in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Vol. VII. (szerk. Fabry, Heinz-Josef, Ringgren, Helmer). Paideia Editrice, Brescia 2007.
- GOLDBERG, Louis. 199 ׁׁ. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- HAHN, Scott. *Covenant*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)

- HAMILTON, Victor P. 1731 עגפ in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- . 1776 ללפ. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- HARRIS, R. Laird. 1023 קק. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- HEISER, Michael S. *Divine Council*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- HESS, R. S. *Mari*. in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)
- HEYINK, Brenda. *Mediation, Biblical Overview of*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- KAISER, Walter C. 1127 שיל. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- LIVINGSTON, G. Herbert. 638 נפ. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- LOWERY, Daniel DeWitt. *Prayer*. *Lexham Theological Wordbook*. Lexham Bible Reference Series. (szerk. Mangum, Douglas et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2014. (Via Verbum software)
- MELVIN, David P. *Revelation*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- MESHEL, Zeev. *Kuntillet Ajrud*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 4. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- MOORE, James D. *Ishtar*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- MOTYER, J. A. *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*. in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)
- MULLEN Jr., E. Theodore. *Divine Assembly*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 2. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.

- MURRAY, J. *Mediator*. in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)
- NORTH, Robert. *Palestine, Administration of: Postexilic Judean Officials*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 5. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- OSWALT, John N. 222 *וַיִּבֶן*. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- PAUL, Shalom M. és S. David SPERLING (2nd ed.), *Prophets and Prophecy*. *Encyclopedia Judaica* 2nd ed. vol. 16. (szerk. Skolnik, Fred, Berenbaum, Michael). Thomson Gale; Macmillan Reference USA, [Farmington Hills, MI]; Detroit 2007.
- PFEIFFER, C. F. *Atonement, Day of*. in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)
- PYLES, Anthony R. *Abraham*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- RABINOWITZ, Louis Isaac. *Prophets and Prophecy: In the Talmud*. *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed. vol. 16. (szerk. Skolnik, Fred, Berenbaum, Michael). Thomson Gale, Detroit, New York et al. 2007.
- RODRIGUES, Adriani Milli. *Atonement*. in *Lexham Theological Wordbook*. Lexham Bible Reference Series. (szerk. Mangum, Douglas et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2014. (Via Verbum software)
- ROSENBAUM, Jonathan. *Hezekiah King of Judah*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 3. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- SCHLEY, D. G. *Abiezer (Person)*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 1. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- SCHMITT, John J. *Prophecy: Preexilic Hebrew Prophecy*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 5. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- SCHULTZ, Carl. 1560 *לָעַן*. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- SEAL, David. *Shame*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- SWANN, John T. *Priest*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- THOMPSON, J. A. *Sackcloth*. in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)

- THOMPSON, R. J. *Sacrifice and Offering: In the Old Testament*. in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)
- THOMSON, J. G. S. S. *Prayer*. in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)
- VICTOR, William M. *Elder*. in *The Concise Lexham Bible Dictionary*. (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2021. (Via Verbum software)
- WENHAM, G. J. *Clean and Unclean*. in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)
- WESTBROOK, Raymond. *Punishments and Crimes (OT and ANE)*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 5. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- WHITE, William. 2207 נָפֵץ. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- WHITELAM, Keith W. *Ahijah (Person)*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 1. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- . *King and Kingship*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 4. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- WILSON, Douglas K. *Hospitality*. in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, John D. et al.). Lexham Press, Bellingham, WA 2016. (Via Verbum software)
- WISEMAN, D. J. *Ban*. in *New Bible Dictionary*. 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.). InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996. (Via Verbum software)
- WOLF, Herbert. 45 לָא. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)
- WRIGHT, C. J. H. *Family*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 2. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- WRIGHT, David P. *Day of Atonement*. in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 2. (szerk. Freedman, David Noel). Doubleday, New York 1992.
- YOUNGBLOOD, Ronald F. 2494 נָתַן. in *Theological Wordbook of the Old Testament*. (szerk. Harris, R. Laird, Archer Jr., Gleason L., és Waltke, Bruce K.). Moody Press, Chicago 1999. (Via Verbum software)

Cikkek, tanulmányok

BALENTINE, Samuel E. *Jeremiah, Prophet of Prayer*. in *Review & Expositor* 78, no. 3 (August 1981): 331-344.

—————. *The Prophet as Intercessor: A Reassessment*. in *Journal of Biblical Literature* 103, no. 2 (1984): 161-173.

BRIGHT, John. *The Apodictic Prohibition: Some Observations*. in *Journal of Biblical Literature* 92, no. 2 (1973): 185-204.

CLINES, David J. A. *Theme in Genesis 1-11*. in *The Catholic Biblical Quarterly* 38, no. 4 (October 1976): 483-507.

FISCHER, G. *Jeremiah – “The Prophet like Moses”?*. in *The Book of Jeremiah*. VTSupplements 178. (szerk. Lundbom, J., Evans, C. A. és Anderson, B.). Brill, Leiden 2018.

GREENBERG, Moshe. *Some Postulates of Biblical Criminal Law*. in *The Jewish Expression* (szerk. Goldin, Judah). 19-34. Yale University Press, New Haven & London 1976.

HAYS, Christopher B. és Peter Machinist. *Assyria and the Assyrians*. in *The World around the Old Testament: The People and Places of the Ancient Near East*, (szerk. Arnold, Bill T. és Strawn, Brent A.). 31-106. Baker Academic, Grand Rapids, MI 2016.

JACKSON, Bernard S. *Reflections on Biblical Criminal Law*. in *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, Studies in Judaism in Late Antiquity vol. 10. (szerk. Neusner, Jacob). 25-63. E. J. Brill, Leiden 1975.

KNOHL, Israel. *YHWH: The Original Arabic Meaning of the Name*
https://www.academia.edu/38081228/YHWH_The_Original_Arabic_Meaning_of_the_Name
 ?auto=download&email_work_card=download-paper (Utoljára ellenőrizve: 2023. 07. 14.)

LIPTON, Diana. *The Limits of Intercession: Abraham Reads Ezekiel at Sodom and Gomorrah*. in *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah (Essays in Memory of Ron Pirson)* (szerk. Lipton, Diana). 25-42. Society of Biblical Literature, Atlanta 2012.

MACDONALD, Nathan. *Listening to Abraham – Listening to Yhwh: Divine Justice and Mercy in Genesis 18:16-33*. in *The Catholic Biblical Quarterly* 66, no. 1 (2004 Január): 25-43.

MCKENZIE, John L. – R. E. Brown, *Az Ószövetségi Gondolkodás Elemei*. in *Jeromos Bibliakommentár III. Biblikus Tanulmányok*, (szerk. Brown, R. E., Fitzmeyer, J. A., Murphy, R. E.). 407-452. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003.

NOORT, Ed. *For The Sake of Righteousness. Abraham's Negotiations with Yhwh as Prologue to The Sodom Narrative*. in *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretations* (szerk. Noort, Ed & Tigchelaar, Eibert). 3-15. Brill, Leiden-Boston 2004.

- OVERHOLT, Thomas W. *Jeremiah and the Nature of the Prophetic Process*. in *Scripture and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam*, Pittsburgh Theological Monograph Series 17, (szerk. Merrill, Arthur L. és Overholt, Thomas W.). 129-150. Pickwick, Pittsburgh 1977.
- PARKS, Jessica. *All the Dreams and Visions in the Bible*. Faithlife Biblical and Theological Lists. Faithlife, Bellingham, WA 2021. (Via Verbum software)
- RAST, Walter E. *Cakes for the Queen of Heaven*. in *Scripture and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam*, Pittsburgh Theological Monograph Series 17, (szerk. Merrill, Arthur L. és Overholt, Thomas W.). 167-180. Pickwick, Pittsburgh 1977.
- RHODES, Arnold B. *Israel's Prophets as Intercessors*. in *Scripture and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam*, Pittsburgh Theological Monograph Series 17, (szerk. Merrill, Arthur L. és Overholt, Thomas W.). 107-128. Pickwick, Pittsburgh 1977.
- SÁNDOR, Balázs. *Az ószövetségi etika alapvető kérdései*. in *Elváló utak: Rabbinikus és ókeresztény exegézis*, (szerk. Rugási, Gyula). 54-79. Józsefvég Műhely kiadó, Budapest 2008.
- SASSON, Jack M. *The «Tower of Babel» as a Clue to the Redactional Structuring of the Primeval History (Genesis 1:1-11:9)*. in *"I Studied Inscriptions from before the Flood". Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*. (szerk. Hess, Richard S. és Tsamura, David Toshio). 448-457. Eisenbrauns, Winona Lake, IN 1994.
- SCHÖKEL, L. Alonso. *Jeremías Como Anti-Moisés*. in *De la Tórah au Messie: Études d'esègèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à L'institut Catholique de Paris (Octobre 1979)* (szerk. Doré, J., Carrez, M. és Grelot, P.). 245-254. Desclée, Paris 1981.
- TALMON, Shemaryahu. *Kingship and the Ideology of the State*. in *King, Cult and Calendar in Ancient Israel: Collected Studies*, 9-39. Magnes Press, Jerusalem 1986.
- VAWTER, Bruce M. C. M. *Bevezetés a Prófétai Irodalomba*. in *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek Magyarázata* (szerk. Brown, R. E., Fitzmeyer, J. A., Murphy, R. E.). 303-322. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002.
- WHYBRAY, R. N. *Shall Not the Judge of All the Earth Do What Is Just? God's Oppression of the Innocent in the Old Testament*. in *Shall Not the Judge of All the Earth Do What is Right? Studies on the Nature of God in Tribute to James L. Crenshaw*. (szerk. Penchansky, David és Redditt, Paul L.). 1-20. Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2000.
- WILCOXEN, Jay A. *The Political Background of Jeremiah's Temple Sermon*. in *Scripture and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam* Pittsburgh Theological Monograph Series 17, (szerk. Merrill, Arthur L. és Overholt, Thomas W.). 151-166. Pickwick, Pittsburgh 1977.

Monográfiák

- BARBIERO, Gianni. *Le Confessioni di Geremia: Storia di una vocazione profetica*. Paoline Editoriale Libri, Milano 2012.
- BASTA, Pasquale. *Il carattere relazionale dell'ispirazione biblica*. Strumenti di Studio e Ricerca vol. 51. Urbaniana University Press, Roma 2017.
- BOVATI, Pietro és Pasquale BASTA. "Ci ha parlato per mezzo dei profeti:" *Ermeneutica biblica*. San Paolo – Gregorian & Biblical Press, Roma 2012.
- DE MIEROOP, Marc Van. *A History of the Ancient Near East: ca. 3000-323 BC*. 3rd ed. Wilay Blackwell, h. n. 2016.
- DOLHAI, Lajos. *A Szentségek Teológiája*. Szent István Társulat, Budapest 2011.
- FINKELSTEIN, Israel és Neil Asher SILBERMAN. *Biblia és Régészet: Az Ókori Izrael Történelmének Két Arca*. Goldbook, h. n. é. n..
- GRABBE, Lester L. *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know it?*. rev. ed. Bloombury, London-Oxford et al. 2017.
- HOLLADAY, William L. *Jeremiah: Spokesman out of Time*. Pilgrim Press Book, Philadelphia 1974.
- JINDO, Job Y. *Biblical Metaphor Reconsidered: A Cognitive Approach to Poetic Prophecy in Jeremiah 1-24*. Harvard Semitic Monographs 64. Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2010.
- KRAŠOVEC, Jože. *Reward, Punishment, and Forgiveness – The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*. VTSupplements 78. Brill, Leiden 1999.
- LIVERANI, Mario. *Oltre la Bibbia: Storia antica di Israele*. Editori Laterza, Bari 2017.
- MCCONVILLE, J. G. *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*. Apollos, Leicester 1993.
- MILLER, Patrick D. *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer*. Fortress, Minneapolis, MN 1994.
- NEHER, André. *Geremia*. Editrice La Giuntina, Firenze 2005.
- OESTERLEY William O. E. és Theodore H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament*. Macmillan, New York 1934.
- POLK, Timothy. *The Prophetic Persona: Jeremiah and The Language of The Self*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement series 032. JSOT, Sheffield 1984.
- SCHREINER, Josef. *Az Ószövetség Teológiája*. Szent István Társulat, Budapest 2004.
- SKA, Jean-Louis. *The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions*. Mohr Siebeck, Tübingen 2009.
- SZÉKELY, János. *Az Újszövetség Teológiája*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003.
- SZÜCS, Ferenc. *Teológiai Etika*. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest 1993.

WIDMER, Michael. *Standing in the Breach: An Old Testament Theology and Spirituality of Intercessory Prayer*. Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2015.

WINKEL, Hetty Lalleman-de. *Jeremiah in Prophetic Tradition: An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*. Peeters, Leuven 2000.

Nyelvtanok, Szótárak

ARNDT, William et al. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. University of Chicago Press, Chicago 2000. (Via Verbum software)

BROWN, Francis, Samuel Rolles DRIVER, és Charles Augustus BRIGGS. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford 1977. (Via Verbum software)

GESENIUS, Friedrich Wilhelm. *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2nd English ed. (szerk. Kautzsch, E. és Cowley, Sir Arthur Ernest). Clarendon Press, Oxford 1910. (Via Verbum software)

HOLLADAY, William Lee és Ludwig KOEHLER. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Brill, Leiden 2000.

HUEHNERGARD, John. *A Grammar of Akkadian*. 3rd ed. Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2011.

JOÜON, Paul és T. MURAOKA. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006.

KOEHLER, Ludwig et al. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. E.J. Brill, Leiden 1994–2000. (Via Verbum software)

LIDDELL, Henry George et al. *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford 1996. (Via Verbum software)

LOUW, Johannes P. és Eugene Albert NIDA. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. United Bible Societies, New York 1996. (Via Verbum software)

LUST, Johan, Erik EYNIKEL, és Katrin HAUSPIE. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Revised Edition*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2003. (Via Verbum software)

MERWE, Christo Van der et al. *A Biblical Hebrew Reference Grammar*. electronic ed. Sheffield Academic Press, Sheffield 1999. (Via Verbum software)

SWANSON, James. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*. Logos Research Systems, Inc., Oak Harbor 1997. (Via Verbum software)

I. Bevezetés

1. A disszertáció tárgya

Jelen disszertációmban a próféta és a közbenjárás kérdéseivel kívánunk foglalkozni. Amennyire ezt a disszertáció keretei lehetővé teszik, foglalkozni kívánunk magával a prófétaéssal, annak természetével, az isteni kiválasztással, és az abból fakadó, prófétaéssak adott feladatkörökkel. Hasonló módon vizsgálni kívánjuk a közbenjárás jelenségét is, fel kívánjuk térképezni, mit értünk pontosan közbenjárásról, mi tartozik hozzá és mi nem, milyen esetekben alkalmazható, mi a „természete” és mik a sikerességének a kritériumai. Foglalkozni kívánunk továbbá a prófétaéssal és a közbenjárás kapcsolatával, a prófétaéssal közbenjárásokkal, illetve azzal a kérdéssel, a prófétaéssához mennyire tartozik hozzá belsőleg a közbenjárás végzése, mennyiben végeznek a prófétaéssal közbenjárást, hogyan tekintenek a közvetítésnek erre a módjára, hogyan viszonyulnak hozzá a saját küldetésük fényében, vagy másképpen megfogalmazva, mennyire tekint a próféta, illetve mennyiben tekint a Szentírás a próféta feladatának a közbenjárás végzését. Írásunkban az általános és a konkrét esetek szintjén is meg kívánjuk vizsgálni ezt a kérdést, vagyis vizsgálni fogunk olyan konkrét szentírású szövegeket, amelyek közbenjárásról tudósítanak, valamint ezekből kiindulva, illetve ezekre reflektálva általános szabályokat is meg fogunk fogalmazni a közbenjárásra, a prófétaéssra és ezek kapcsolatára vonatkozóan.

A második fejezetben elsőként a közvetítés kategóriáját vesszük górcső alá. Itt kívánunk beszélni arról a tényről, mely szerint a vallásosságban a történelem során a közvetítés mindig szerepet játszott a vallásosság természetétől és minőségétől, valamint a magára a vallásosságra vonatkozó megértéstől függetlenül. Értékelni fogunk arról is, hogy mik voltak a közvetítők feladatai, valamint, hogy hogyan differenciálódik és valósul meg a közvetítés az ókori Izraelben. Ezután a vallási közvetítés nagyobb kategóriáján belül a közbenjárás témakörét járjuk körül, adunk egyszerű (és később precíz) definíciót, majd a közbenjáró személyének általános tulajdonságait és a vele szemben támasztott elvárásokat, valamint a közbenjárás eszköztárát ismertetjük. Tudomásul vesszük eközben, hogy Izraelben a vallási közvetítés funkciói az ókori Közel-Keleten megszokott hagyományoktól a módszerek megengedtségének kérdésében, valamint a közvetítők feladatainak differenciáltságában is eltérnek.

A közvetítés és a közbenjárás adottságainak és szereplőinek felvázolása után rátérünk a közbenjárás szókéssére is, amellyel kapcsolatban megállapítjuk, hogy noha a bibliai héber nyelvben vannak tendenciák arra vonatkozóan, hogy mely kifejezések írnak le több, és melyek kevesebb eséllyel közbenjárást, eközben speciális szókéss nem kapcsolódik hozzá, vagyis

elsősorban a kontextus határozza meg azt, hogy a vizsgált leírásban a közvetítő által végzett tevékenység közbenjárás, vagy sem. Ezt a kifejezőmódot követi a LXX és a latin fordítások is (amikre szintén kitérünk).

A közbenjárás természete szerint valamilyen szükséghelyzetben alkalmazott eszköz a közvetítő kezében, a szükséghelyzet pedig feltételezi, hogy a kérésnek tétje van. Ebből fakadóan a közbenjáró, valamint az általa képviselt személy, vagy csoport, amelynek nevében a közbenjáró közvetít, reménykedik a közbenjárás sikerében, annak teljesebb megértéséhez tehát elszakíthatatlanul hozzátartozik a vizsgálat, amely a közbenjárás esélyeit javító intézkedésekre vonatkozik. Igyekszünk tehát feltárni mindazokat a segédleteket, amelyek a közbenjárónak rendelkezésére állhatnak annak érdekében, hogy a közbenjárás sikerének esélyeit javítsa. Ezek között rámutatunk a képviselt személy vagy csoport előzetes bűnbánatára, valamint a közbenjáró személyes erőfeszítéseire, mint olyan cselekvésekre, amelyek végzése esetén a sikerességre nagyobb esély mutatkozik.

Ezután olyan szakaszokkal foglalkozunk, amelyek esetében a Szentírás ítélete sem egyértelmű abban a kérdésben, sikeresnek tekinti a közbenjárást, vagy sem, valamint foglalkozunk a közbenjárásra, illetve magára a bűnre és bűnösségre vonatkozó, az izraelita vallásosságban fellelhető lehetséges fejlődéssel is az egyéni és a közösségi bűn és büntetés vonatkozásában, amikor egyes közbenjárásokkal kapcsolatban a sikerességre vonatkozó ítéletet igyekszünk megfogalmazni. Végül megemlítjük azt a jelenséget, hogy a Héber Biblia meggyőződése szerint Istene maga ragaszkodik a közbenjáráshoz, igényli a közreműködést az emberrel, akivel együtt kíván munkálkodni.

A harmadik fejezetben ezután azt a központi kérdést járjuk körül, mi az izraelita prófétaság viszonya a közbenjáráshoz, valóban „hivatali” kötelessége-e a prófétának a közbenjárás. Ennek első lépéseként azokat a szakaszokat soroljuk föl, amelyek erre a kérdésre pozitív választ adnak, valamint általánosságban is ismertetjük azokat az elképzeléseket, amelyek a közbenjárást a próféta kötelességének tartják, valamint az ezen elképzelések mentén felsorakoztatott érvekkel is foglalkozunk.

Ezután vázoljuk föl azokat az okokat, amelyek mentén számunkra nem elfogadható az az elképzelés, amely ilyen szorosan összekapcsolja egymással a prófétaságot és a közbenjárást. Első lépésként általános megjegyzéseket teszünk a prófétaság és a közbenjárás szolgálata közti esetleges összeférhetlenségekkel kapcsolatosan, valamint rámutatunk azoknak az elképzeléseknek a túlságosan általánosító jellegére, amelyeket cáfolni kívánunk. Ezután foglalkozunk a nem prófétai közbenjárókkal, valamint foglalkoznunk kell a papság feladatkörével, amelyhez szervezesebben kapcsolódónak tekintjük a közbenjárás feladatát.

Megvizsgáljuk a próféták önértelmezését is azok meghívástörténeteinek segítségével, amely történetekben nem találunk parancsot közbenjárás végzésére. Rámutatunk a prófétai közbenjárások csekély számára a Szentírásban, valamint foglalkozunk a próféta orientációjával, vagyis azzal, hogy őt a küldetése a nép felé, együttérzése pedig Isten felé fordítja.

Ezután térünk vissza a fejezet első felében a próféta és a közbenjárás kapcsolatát igen szorosnak bemutató szentírási szakaszokra, és megvizsgáljuk, milyen válaszokat tudunk adni arra, hogy azokban a közbenjárás valóban a próféta feladatának tűnik. Eközben nem tévesztjük szem elől, hogy nem pusztán a fenti tézis cáfolata, hanem a közbenjárás és a próféta alaposabb megismerése is célja a disszertációnak. Megvizsgáljuk tehát Ábrahám közbenjárását Abimelekért, majd Ábrahám alkudozását Szodoma és Gomorra városaiért, noha bizonyítani kívánjuk, hogy az első esetben sem a közbenjárás a történetnek az az eleme, amely miatt a szöveg Ábrahámot prófétának nevezi. Ezután kitérünk Mózes és Sámuel személyére, akikkel kapcsolatban arra az álláspontra helyezkedünk, hogy miközben Izrael korai történetének ez a két kiemelkedő személyisége valóban rendelkezik prófétai adottságokkal, valamint közbenjárást is végeznek, a történetekben élénk tárt korai időszak még nem árulkodik olyan differenciálódásról a közvetítői feladat kapcsán, amely miatt jogos kérdésként merülhetne föl, hogy a közbenjárás az ő esetükben a próféta feladatához kapcsolódik-e. Az ő esetükben a közbenjárás a közvetítéshez kapcsolódik. Utolsó lépésként pedig Ezekiel próféta kijelentéseit vizsgáljuk meg a „résen állók” kapcsán, és igazolni kívánjuk azt a látásmódot, mely szerint Ezekiel könyvében a kifejezés nem a közbenjárásra utal.

A negyedik fejezetben vizsgálatunk másik fókuszpontját kívánjuk kifejteni, ez pedig Jeremiás próféta személye. Ő az, akinek az életében és szolgálatában a próféta és a közbenjárás integráns módon összekapcsolódik, Jeremiás a próféta, aki közbenjár, vagyis az ő személyének és működésének alaposabb vizsgálata által mind a próféta feladatra, mind a közbenjárásra, valamint ezek kapcsolatára vonatkozóan is további ismeretekre tehetünk szert. Röviden megvizsgáljuk a próféta hatástörténetét, illetve annak a mi szempontunkból releváns részleteit a Szentírás alapján, ezután pedig a próféta alaptapasztalataira kérdezzük rá, amelyeket Jeremiás imádságai, az isteni tanácsban való részvétele, az isteni szóval kapcsolatos tapasztalatai, valamint a választott nép körében elfoglalt pozíciója vizsgálatával igyekszünk minél pontosabban megérteni. Ezután mutatunk rá a próféta családtörténetére, hiszen Jeremiás Éli házából származik, amely családot meghatározza a Siló- és a szövetségáldás-hagyomány, de még ennél is jobban az Éli házára kimondott átok, amely Ebjatar idején teljesedik be, és amely jelen van Jeremiás önértelmezésének hátterében. Foglalkozunk Jeremiás prófétai öntudatával is, amelyben kiemelkedő módon jelen van a Sámuellel való kapcsolata, de még ennél is

meghatározóbb a számára a Mózesrel való azonosulása mind a feladat, mind a nép körében elfoglalt pozíció szintjén. Ennek kapcsán mutatunk rá a próféta viszonyulására a közelgő katasztrófához, amelyet jövendőlnie kell, foglalkozunk az Egyiptomhoz való viszonyával, valamint azokkal a szempontokkal is, amelyek Jeremiást „anti-Mózeszé” teszik, amennyiben a küldetése és a sorsa több szempontból az ellentéte Mózesének.

A disszertáció utolsó fejezeteiben pedig a közbenjárásra vonatkozó tiltásokat igyekszünk teljesebb módon megérteni, amely tiltásokat Isten fogalmaz meg Jeremiás felé. Elsőként az ötödik fejezetben a Jer 7,16-ban található tiltás háttérét, tartalmát és okait mutatjuk be összefüggésben a tiltás történelmi háttérét adó királyváltással, amely véget vet a Jozija király által foganatosított deuteronomisztikus reformoknak.

Ugyanezt tesszük a hatodik fejezetben a 11,14-ben található tiltással is, megvizsgáljuk annak háttérét, pontos tartalmát és körülményeit, valamint vizsgáljuk a próféta teológiai gondolkodását is befolyásoló (esetleg korai) deuteronomisztikus látásmódot, amely a szövetséget az Isten és népe közötti kapcsolat alapkategóriájának tekinti, és amely magyarázhatja a tiltást a nép „szövetségsegesének” következményeként egy Babilon-ellenes koalíció létrejöttét követően.

A 7. fejezetben együtt vizsgáljuk a Jer 14,11-ben található tiltást, valamint Isten végérvényesnek tekinthető kijelentését arról, hogy bárki járna is közben, nem hallgatna rá (Jer 15,1). Megvizsgáljuk a 14,1-15,4 háttérét adó éhínséget, elhelyezzük azt Júda kései történelmének horizontján, rátekintünk a nép bőjtölésére és a próféta imádságára, valamint az arra adott elutasító isteni válasz szókincsét, annak pontos jelentését és okait vizsgáljuk ismét a történelmi háttér segítségével. Ez a párbeszéd Isten és a próféta között elvezet a 15,1-ben található nyers elutasításhoz, amelyben YHWH megszakítani látszik a kapcsolatot népével, ítéletet hirdet, amely visszavonhatatlannak tűnik, „válólevelet” ad a népnek, nem fogadja el őket. Foglalkozunk a kijelentés súlyával és pontos tartalmával, illetve annak helyes megértését kívánjuk felvázolni.

A dolgozat utolsó, nyolcadik fejezetében pedig a közbenjárás megtiltásának okait általánosságban vizsgáljuk. Felvázoljuk azok véleményét, akik szerint az ítélet végrehajtására vonatkozó isteni döntés végérvényessége az oka annak, hogy a próféta nem járhat közben (hiszen annak a döntés végérvényessége miatt semmi értelme a továbbiakban), esetleg összefüggésben Manassze uralkodásával, amely annyira kivívta Isten ellenszenvét, hogy elhatározta, többé nem kegyelmez a népének. Ehhez mások még hozzáteszik, hogy a tiltás nem végérvényes, az ítélet végrehajtását követően a próféta ismét közbenjárhat. Mi magunk rámutatunk ezen elmélet gyengéire, amennyiben a döntés végérvényességének feltételezése

ellentétben áll a próféta meggyőződésével úgy, ahogyan azt Jeremiás könyvében olvassuk, illetve ellentétben áll azzal, ahogyan egy próféta általánosságban a saját küldetését megérti, Manassze bűne kapcsán pedig be kívánjuk mutatni, hogy az nem egy ember tettei következményeinek elszenvedését jelenti a nép részéről, hanem egy olyan bűnös magatartást, ahogyan Jeremiás korában (is) a nép (is) viselkedik.

Foglalkozunk ezután azzal a nézettel is, amely a közbenjárás megtiltását úgy érti meg, mint amit Istennek azért kell megparancsolnia Jeremiásnak, mert a közbenjárás hatására nem hajtaná végre az ítéletet, ezt azonban nem akarja. Elismerjük, hogy Isten várja a közbenjárást, és az valóban befolyásolhatja őt, azonban rá kívánunk mutatni, hogy Jeremiás könyvében ez a megközelítés nem állja meg a helyét. A próféta Isten tiltásai ellenére közbenjár, a város mégis elpusztul, valamint a Jer szövegei sem arról árulkodnak, hogy Istennek ez lenne az oka a közbenjárás megtiltására, sőt, főként a 15. fejezetben annak ad hangot, hogy egyáltalán nem hatna rá a közbenjáró könyörgése még akkor sem, ha azt Mózes vagy Sámuel végezné. A fejezet lezárásaként pedig felvázolunk egy olyan lehetséges megközelítést, amely a közbenjárást igyekszik kontextusba helyezni, amennyiben Isten és az ember szabadságát, valamint a tettekből fakadó következmények objektív jelenlétét is figyelembe veszi, rámutatva arra a tényre, hogy Jeremiás könyvében nem elsősorban Isten, hanem sokkal inkább a nép döntése tűnik megmásíthatatlannak, a közbenjárás pedig elháríthatná a büntetést, az azonban nem járna azokkal a következményekkel, amelyek miatt a büntetést elodázni vagy elhárítani megfelelő döntés lenne.

Tisztában vagyunk azzal, hogy a dolgozat szerkezete kissé szerteágazó, valamint azzal is, hogy bizonyos szempontból önismétlőnek tűnhet helyenként. Az olvasó felteheti a kérdést, miért szükséges bizonyos szentírási helyek többszöri vizsgálata, miért nem lehetséges egyetlen helyen minden lehetséges aspektusából elemezni azokat? Az előzetes válaszuk erre a lehetséges kérdésre az, hogy a dolgozatot átláthatatlanná tenné, ha ilyen „csillagtúra-szerűen” vizsgálnánk a szentírási helyeket, ha azok alkotnák a disszertáció szerkezetének vázát. Bizonyos kijelentéseket bizonyítani kívánunk, igyekszünk logikusan előre haladni ezek bizonyításában, ehhez pedig szükséges, hogy a szerkezet maga tükrözze azt a fajta lineáris haladási irányt, amelyben lépésről lépésre egymásra épülve az egyes állításokat megvizsgáljuk, és cáfoljuk vagy megerősítjük. A szerkezet alapja a gondolat menete, ez teszi szükségessé az ismételt visszatérést egyes szakaszokhoz.

Formai szempontból természetesen a Times New Roman 12-es betűméretet, 1,5-ös sorközt alkalmaztunk, „kötési margót” azonban nem (mivel a beérkezett információk alapján ez nem formai követelmény). Ez alól egyedül az exkurzusok képeznek kivételt, amelyeket 11-

es Times New Roman betűmérettel írtunk meg, illetve ezek esetében 6 pontos térközt alkalmaztunk az exkurzus kezdetén és végén a bekezdések között. Az évszámokon nem változtattunk, a tudományos körökben általánosan elfogadott (és a szakirodalomban megadott) évszámokat használjuk. A bibliai nevek átírásában a Szent István Társulat 1996-ban kiadott Szentírásának 2001-ben digitalizált változatát vettük alapul.

2. A disszertáció célja

A disszertáció elsődleges célja a válaszadás a kérdésre: kötelező-e a prófétának közbenjárni? A modern tudóstársadalom viszonylag egyöntetűnek tűnik abban, hogy erre a kérdésre azt a választ adja: a prófétának kötelessége a közbenjárás. Korábban, amikor kutatásunk elsődleges fókusza Jeremiás próféta, illetve a neki adott a közbenjárásra vonatkozó tiltó parancsok voltak, meglepődve tapasztaltuk, hogy szinte egyöntetűnek mondható a biblikus tudomány művelőinek azon álláspontja, mely szerint a próféta számára kötelező feladat, hogy közbenjárást végezzen. Ez a látásmód azonban több szempontból problematikusnak tűnik. A próféta pozíciója, a neki adott kifejezett feladat, de maguk a prófétai szövegek, azok tartalma, illetve az azokból hiányzó közbenjárás is arra engednének következtetni, hogy a próféta számára nem feladat közbenjárás végzése.

Első lépésként azt kívántuk átlátni, milyen érvekre támaszkodva vélik sokan, hogy a prófétának kötelessége a közbenjárás. Ezen a ponton olyan megközelítéseket fedeztünk fel, amelyek bizonyos értelemben inkább a modern kor vallásra jellemző „laikus” és „egalitárius” látásmódját érvényesítik a szentírási szövegekben. Továbbvizsgálódva fedeztük fel, hogy a központi figurája ennek a látásmódnak gyakran Jeremiás próféta, akit már a szentírási hagyomány is nagy közbenjárónak tart, aki próféta volt és kötelességének tartotta a közbenjárást. Ezen a ponton azonban a logika megfordulását fedeztük fel. Meglátásunk szerint nem arról van szó, hogy mivel a prófétának feladata a közbenjárás, így Jeremiás is végzi. Véleményünk szerint mivel Jeremiás végezte, így a próféta feladatának tűnik. Később ezt a megfordulást általánosnak láttuk, illetve felfedeztük a tudományos érvelésben. (Ennek ékes példája a Ter 20,7, ahol a szöveg Ábrahámot zavarbaejtő módon prófétának nevezi, valamint beszél közbenjárásról, amire találtunk olyan magyarázatot, mely szerint „nemes egyszerűséggel” azért nevezi a szöveg prófétának Ábrahámot, mert közbenjár. A megfordulás más helyeken is felfedezhető. A Zsolt 106,23 Mózes közbenjárására a „résen állt” kifejezést használja, Ezekiel könyvében a hamis prófétákat azért marasztalja el Isten, mert nem álltak résen, tehát a következtetés szerint a prófétáknak kötelessége lett volna a közbenjárás, ahogyan

Mózes, a próféta közbenjárt, miközben valójában Ezekiel könyvében a kijelentés más jelentéssel bír, Mózes pedig nem a próféta tisztsége miatt jár közben.) Szándékunk ebben a dolgozatban végigmenni azokon a lépéseken, amelyeken keresztül megérthetjük, miért nem feladata a prófétának a közbenjárás, de szándékunk az is, hogy rámutassunk, miért általános vélekedés Jeremiás próféta kapcsán (miatt?), hogy a prófétának kötelessége közbenjárás végzése.

Ebből fakadóan disszertációnk második célja az, hogy magát Jeremiás prófétát olyan módon mutassuk be, mint aki önmagát prófétának tartotta, és aki kötelességének érezte a közbenjárás végzését. Jeremiást, már csak az életének tragédiája (amely szétválaszthatatlanul összefonódik a nép nagy történelmi tragédiájával) és a küldetése végzésének szenvedélyessége is központi helyre állítja az izraelita vallásosságban, érthető, hogy a későbbiek során az az Izrael, amelynek immár nincsenek prófétái, főként az ő segítségével érti meg, mit is jelent prófétának lenni, Jeremiás pedig önmaga számára kötelességként értette meg a közbenjárás szolgálatát. Jeremiás tehát központi figurája az Isten és népe között zajló drámának. Az ő próféta-ságának és az önmagára értett közbenjárásra vonatkozó kötelességének részletesebb vizsgálata tehát a fent említett folyamat jobb átlátása szempontjából nélkülözhetetlen. A mi szempontunkból pedig ennek a legfontosabb részletei azok az esetek, amikor YHWH megtiltja a prófétának, hogy közbenjárást végezzen, ezek mentén láthatjuk egyre pontosabban mind a próféta, mind Isten önértelmezését, a nép szolgálatához és a közbenjáráshoz való viszonyukat és azt, ahogyan a történelmi helyzetet, és abban a közbenjárás jelentőségét látják és értelmezik. Ezen tiltások okainak mélyebb megértése segíthet mélyebben megérteni a Biblia Istenét, annak prófétáját és a közbenjárás természetét.

Ez pedig immár magyarázza a szerkezet azon sajátosságát, hogy miközben az elsődleges célt bizonyos értelemben teljesítettnek tekinthetjük a harmadik fejezet végére, a dolgozat mégis továbblép, és Jeremiás próféta személyét, majd a közbenjárására vonatkozó tiltást magyarázza. Célunk ugyanis nem egyszerűen az állítás cáfolata, amely a közbenjárást a próféta feladatának látja, célunk annak az útnak a megmutatása is, amely jelentősen hozzájárult ennek a felfogásnak a kialakulásához (feltételezhetően már a fogság utáni izraelita vallásosságtól kezdődően). Csábító lenne azt kitűznünk célul, hogy magát az egész folyamatot bemutadjuk, amely elvezet aztán ahhoz a megértéshez, amely a próféta hivatalát összekapcsolja a közbenjárás szolgálatával, ebben a kérdésben azonban pusztán az első lépést tesszük meg a disszertáció keretei, valamint a rendelkezésre álló adat mérhetetlen töredezettsége miatt.

3. A disszertáció korlátai

A téma, amelyet írásunk tárgyának választottunk, természetesen igen szerteágazó. Amennyiben a közbenjárás jelenségét a maga teljességében kívánnánk vizsgálni, úgy természetesen szükséges lenne minden olyan szentírási szakasz részletes exegézise, amelyekről feltételezhető, hogy azokban közbenjárás történik. Ezt azonban nem tűztük ki célunknak, és egy ilyen vizsgálat a disszertáció definíciójának sem felelne meg, ráadásul több okból is problematikusnak látszik egy ilyen vállalás (pl. a pontos definíció és szókincs hiányában). A jelentősebb közbenjárásokat vizsgáljuk, amelyek esetében egyértelműnek látszik, hogy hozzátartoznak jelen írás témájához, valamint általános „kontúrokat” kívánunk felrajzolni, amelyek mentén a közbenjárás jelensége a számunkra szükséges mértékben megragadhatóvá válik.

A szentírási helyek exegézise sem kimerítő. Nem általános ismereteket kívánunk nyújtani ezen szövegekről, hanem konkrét kérdések megválaszolását reméljük ezek vizsgálata által. A közbenjárásra és a próféataságra koncentrálunk, ezeket kívánjuk mélyebben megérteni, az egyes szentírási helyek ebben nyújtanak segítséget a dolgozat során.

A Szentírás, Biblia, Héber Biblia kifejezések az írásban mind elsődlegesen az Ószövetségre utalnak. A vizsgálat lefolytatása során a héber szöveget, annak jelentését vesszük alapul, nyelvtani adottságaival, morfológiájával és szintaxisával együtt. Rendkívül ritka eseteket kivéve a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* héber szövegét vesszük alapul, nem foglalkozunk sem a LXX görög, sem a *Vulgata* és *Nova Vulgata* latin szövegeivel, az azokban található változatokkal. Nem tekintjük vizsgálatunk közvetlen tárgyának szövegkritikai észrevételek megfogalmazását sem, tehetjük pedig ezt elsősorban azért, mert maguk az általunk vizsgált kulcsszövegek sem rendelkeznek általában számot tevő variánsokkal, amelyeket különösebben figyelembe kellene vennünk. (Amikor valamilyen számottevő variánsról szólnunk kell, úgy meg fogjuk tenni.)

A vizsgálat, amelyet folytatunk, lényegében tematikus és szinkron exegézist kíván meg, vagyis bizonyos kérdésekre koncentrálva, a szentírási szöveg végső, rendelkezésünkre álló változatát tekintjük vizsgálatunk tárgyának. Ez nem azt jelenti, hogy bizonyos esetekben ne foglalkoznánk a diachron exegézis területére tartozó kérdésekkel, főleg olyankor, amikor két szöveg egymáshoz viszonyított kronológiai összefüggéseit vizsgáljuk (pl. a Ter 18 és Ez között), illetve amikor szükségessé válik, hogy bizonyos irodalmi függéseket feltételezzünk. Ezekben az esetekben utalni fogunk a diakron exegézis eredményeire, melyeket mi magunk is elfogadunk. Dolgozatunk szempontjából azonban nem központi kérdés a szövegek születésének pontos története (miközben a végleges szöveg megszületésének időpontja esetenként igen), illetve Jeremiás szövegeinek vizsgálata kapcsán értelmezésünk kiindulási

pontja a kapcsolat feltételezése a próféta igehirdetése és a róla elnevezett könyvben található próféciák és más irodalmi szövegek között. Ez természetesen nem naiv azonosítása a történelmi Jeremiás jövendöléseinek a könyvben található szavakkal, de feltételezése annak, hogy nincs érdemi ellentmondás a próféta gondolkozása és a nevével fémjelzett irodalmi mű látásmódja között, az abban található szövegek Jeremiás „szellemét” tárják fel az olvasó előtt. (Hasonló módon viszonyulunk a Jeremiás könyvben található „én-vallomásokhoz” és életrajzi adatokhoz is, illetve ezekben az esetekben azokat a szövegeket tekintjük mérvadónak és a saját vizsgálatunk szempontjából relevánsnak, amelyekről a tudomány elfogadja, hogy Jeremiáshoz köthetőek.) Amennyiben jó okunk van arra, hogy ezt az alaphozzáállást megkérdőjelezzük, úgy meg fogjuk tenni.

Végül a disszertáció nem kíván konkluzív lenni minden esetben, bizonyos kérdéseket szándékosan hagy nyitva, amennyiben felismerjük, hogy bizonyos kérdések eldöntésére nem áll rendelkezésre elégséges információ. Más esetekben elfogadunk, vagy elutasítunk teóriákat, amennyiben azokat megfelelő mértékben megalapozottnak vagy megalapozatlannak minősítjük, tudomásul vesszük azonban, hogy ez a jelen írás szerzőjének látásmódja, illetve igyekszünk érvényesíteni a szabályt, mely szerint az egyes érvek kölcsönösen erősíthetik, vagy gyengíthetik egymást. (Ez különösen az 5-7. fejezetek esetében lesz jelentős, amikor erősen hipotetikus időpontmegjelöléseket is elfogadunk legfőképpen azért, mert a saját megközelítésünk szerint a tiltások ezen időpontok mentén történő elhelyezése Júda történelmében olyan összefüggésekhez vezet, amelyek meglátásunk szerint képesek megmagyarázni, hogyan jut el Izrael Istene olyan pontokra, hogy megtiltja a közbenjárást.)

4. A disszertáció eszközei

Az imént felvázolt cél elérésnek érdekében első lépésként lehatárolásokat végzünk, amelyek segítségével jobban megérthetővé válnak a jelen írásban használt központi kifejezések, mint a közvetítés és a közbenjárás. Második lépésben az első fő kérdésre válaszolunk, a prófétaságot úgy mutatjuk be, mint amelynek nem integráns része a közbenjárás végzése. Harmadik lépésként Jeremiás prófétát vizsgáljuk, aki próféta és közbenjáró, akinek a személye és műve jelentősen befolyásolta a későbbiekben a prófétaságra és közbenjárásra, valamint ezek kapcsolatára vonatkozó megértést.

A vizsgálat során elsődleges eszközünk a Héber Biblia, a Leningrádi Kódexben található szöveg szerint, amelyet a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* tartalmaz. Emellett számos kommentárt, enciklopédiát, lexikont és szótárt áll módunkban használni a dolgozat megírása

során. Ebben legnagyobb segítségünkre a Logos software által kifejlesztett „Verbum” program lesz, amely a disszertáció írására szolgáló számítógépen egy ezerhuszonhat írásműből álló könyvtárat bocsátott ezen sorok szerzőjének rendelkezésére, köztük a legfontosabb idegennyelvű Szentírásokat (több különböző kiadásban), teljes kommentársorozatokat, az ószövetségi biblikus tudomány műveléséhez nélkülözhetetlen alapvető nyelvtankönyveket, azonnal hozzáférhető és egymással összehasonlítható szótárakat, az ókori közel-keleti irodalom Biblián kívüli alkotásait esetenként eredeti nyelven, esetenként angol fordításban (pl. *ANET*), számtalan keresési lehetőséget és pontos számadatokat lehetővé tévő rész kutatásokat, elemzéseket, gyűjteményeket. (Mivel ezen könyvtár „valódi” papíralapú könyvek pontos digitalizációja, minden oldalszám és egyéb adat pontosan megfelel a fizikai valójukban is létező könyveknek, amelyek közül nem egy a disszertáció szerzőjének kezében is volt, az utalások tehát valódi könyvekre mutatnak. Ebből fakadóan a lábjegyzetben nem, a bibliográfiában azonban jeleztük, mely írásművekhez jutottunk hozzá a Verbum programon keresztül.)

Online forrásként az egyes speciális kérdéseket érintő kutatásokban a JSTOR könyvtár nagy segítség volt, valamint főként a Pontificio Istituto Biblico, és bizonyos esetekben az Esztergomi Hittudományi főiskola könyvtára segítségével szereztük be a disszertációhoz szükséges forrásokat. Ritkán hivatkozunk a dolgozatban szóbeli közlésekre, azonban ezek is segítségünkre voltak a nagymennyiségű anyag elrendezésében, megértésében, prezentálásában.

5. A disszertációban kutatott kérdés jelenlegi állása

Az angol nyelvben létező „every stone is turned” mondás disszertációnk témájára is igaz. Kétezer év során a Szentírás minden szövegét vizsgálták már, azonban az új felfedezések, valamint a metodológia, és a különböző segédtudományok látásmódjainak bevonásával újabb és újabb megközelítések születnek, ezzel is bizonyítva a Biblia kimeríthetlenségét, valamint azt, hogy képes eligazítást nyújtani új történelmi helyzetekben. Jelen disszertációnk témája is ezen keretek között születik. A szentírásstudomány vizsgálta és vizsgálja a szentírási szövegeket, vizsgálta a próféta intézményét, és vizsgálta a közbenjárás „mechanizmusát” is. Nagyszerű tudományos művek láttak napvilágot az elmúlt években, évtizedekben is, amelyek vagy egyik, vagy másik oldalról járják körül a próféta és a közbenjárás kérdését. A szentírási imádságokra igen kimerítő monográfia pl. Patrick D. Miller „They Cried to the Lord”¹ című

¹ MILLER, P. D., *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer*, Fortress, Minneapolis, MN 1994.

műve, a közbenjárásra vonatkozóan kikerülhetetlen Michael Widmer „Standing in the Breach”² című munkája, az izraelita és az azt körülvevő világ viszonyára, illetve az ókori Közel-Kelet történelmére vonatkozóan számolatlanul láttak napvilágot az utóbbi időben a korabeli forrásokat és az archeológia legújabb eredményeit egyszerre figyelembe vevő alkotások, de magyar nyelven is egyre több olyan tudományos igényű írás hozzáférhető, amelyek foglalkoznak disszertációnk témájával. Emellett az egyes szentírási szakaszok vizsgálatával foglalkozó cikkek, tanulmányok is nagy számban elérhetőek, ezek a kommentárokhoz képest még specifikusabb módon nyújthatnak eligazítást egyes konkrét kérdésekben. Vizsgálatunk alapja a szövegek pontos megértése, ehhez is egyre nagyobb számban állnak rendelkezésre szótárak, lexikonok és enciklopédiák, amelyek a legkiválóbb szentírástudósok kezei között születnek. Forrásban tehát nincs hiány.

Disszertációnk mégis új megközelítést tartalmaz abból a szempontból, hogy egy ősi és általánosan elfogadott alapfelvetést kérdőjelez meg. Hitünk szerint amennyiben a szövegeket magukat olvassuk, abban az esetben nem találunk alátámasztást arra vonatkozóan, hogy a próféta és a közbenjárás összetartozóak volnának, ez mégis általánosan elfogadott és szinte magától értetődőnek tűnő állítás. Meglátásunk szerint azonban ez olyan előzetes feltételezés, amely nem a szövegekből magukból következik, hanem a szövegekre, illetve még pontosabban (és természetesen többek között, de kiemelkedő módon) a Jeremiás próféta által kiváltott – az értelmezést befolyásoló – hatásra vezethető vissza. Samuel E. Balentine útját figyelemreméltónak tartjuk a saját megközelítésünk szempontjából, ő 1981-ben írt tudományos cikket „Jeremiah, Prophet of Prayer”³ címmel, majd 1984-ben megjelentette a „The Prophet as Intercessor: a Reassessment”⁴ című munkáját, amelyben hasonló következtetésekre jut a próféták közbenjárói feladata kapcsán, mint jelen sorok írója. Tudomásunk szerint azonban sosem került még sor arra, hogy ilyen terjedelemben, lépésről lépésre, a szakirodalmat ilyen mennyiségben és mélységben felhasználva összefoglaló módon nyújtson valaki áttekintést a kérdéstről azon pozíció mentén, amelyet ez az írás elfoglal, hogy ti. a prófétahoz nem tartozik hozzá a közbenjárás végzése. Bízunk benne tehát, hogy munkánk „megtermi gyümölcsét,” kielégítő és érthető módon vázolja föl a saját álláspontunkat, felsorakoztatja az emellett szóló érveit, amelyek megfelelő mértékben bizonyító erejűnek lesznek, és mind forrásnak, mind

² WIDMER, M., *Standing in the Breach: An Old Testament Theology and Spirituality of Intercessory Prayer*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 2015.

³ BALENTINE, S. E., *Jeremiah, Prophet of Prayer*, in *Review & Expositor* 78, no. 3 (1981. Augusztus): 331-344.

⁴ BALENTINE, S. E., *The Prophet as Intercessor: A Reassessment*, in *Journal of Biblical Literature* 103, no. 2 (1984): 161-173.

hivatkozási pontnak, mind vitaindítónak alkalmasnak bizonyul a későbbi tudományos diskurzus számára.

II. A közbenjárás

A most következő fejezetben nem kisebb célt tűzünk ki magunk elé, minthogy megpróbálunk a lehetőségeinkhez mérten teljeskörű látképet nyújtani abban a kérdésben, ami a dolgozatunk talán legproblémásabb területe: igyekszünk bemutatni a maga teljességében azt a jelenséget, amelyet a Szentírásban „közbenjárásnak” nevezünk. Elvégre ahhoz, hogy vizsgálni tudjuk a közbenjárás és a próféta közötti összekapcsolódásokat, szükséges, hogy első lépésként világosan lássuk, mi is pontosan a közbenjárás, amely jelenség természetének feltérképezése nélkül értelemszerűen képtelenek lennénk arra, hogy a próféta intézményével való kompatibilitását, az esetleges ellentmondásokat, és egyáltalán a prófétai hivatal és a közbenjárás aktusa közötti összeférhetőségeket és összeférhetetlenségeket bemutassuk. Ez a feladat azonban messze meghaladja disszertációnk kereteit (ennek illusztrálására legyen elég jelezni, hogy az ószövetségi közbenjárásokról nem régiben Michael Widmer írt kiváló monográfiát, a mű hossza pedig 592 oldal), így amit nyújtani kívánunk, az egy olyan „korlátozott teljesség,” amelyben megérthető és világos kereteket kívánunk nyújtani a vizsgált jelenségnek, vagyis mintegy lehatároljuk azt, ezzel téve érthetővé a természetét, valamint minden lényeges tulajdonságát be kívánjuk mutatni, anélkül azonban, hogy azzal az illúzióval álltathatnánk magunkat, hogy az összes, a Szentírásban fellelhető közbenjárásról akár csak megemlékezünk, nem hogy egyenként vizsgálnánk azokat.

Szó lesz tehát első lépésként a közvetítés és a közvetítő létéről és ezek tulajdonságairól. Elhelyezzük az egyes embert és a közösséget az ókori Közel-Kelet vallásosságában, felrajzoljuk a kapcsolatát az istenségekkel és ezen kapcsolat mechanizmusainak természetét is megvizsgáljuk. Rámutatunk arra az emberiség történelmében többé-kevésbé egyetemes jelenségre, hogy a vallásosságban a közvetítők mindig és mindenhol szerepet játszottak, igyekszünk pontosabban meghatározni a szerepüket az ókori közel-keleti vallásosságban. Ezután beszélünk a *numinózum* és az egyén, illetve közösség közti kommunikáció módjairól, és a közvetítők ebben betöltött szerepéről.

Ezután teszünk megállapításokat az ókori Izraelre vonatkozóan a vallásosság horizontján, vagyis igyekszünk felmutatni a közvetítés jellemzőit a választott nép életében, és keressük azokat a sajátosságokat, amelyek eltérésnek látszanak az Izraelt körülvevő világ vallásosságához képest. Mivel pedig Izrael egyik legelső karakterjegye a Kivonulás könyve szerint éppen a nép papi, vagyis közvetítő szerepköre, amelyet Istene szán neki, és amely papság az izraelita vallásosság szerint magában foglalja a lefoglalás mozzanatát, ennek a lefoglalásnak, Isten ezen Izraelhez való különleges viszonyulásának okával is foglalkozunk röviden, kitérve a neve lehetséges midiánita etimológiai eredetére.

Ezt követően vesszük górcső alá Izrael közvetítőkhöz való viszonyának azon jellegzetességét, amelyet a különböző közvetítói feladatkörök szétválása (és specializálódása?) ad neki, vagyis foglalkozunk a három legfontosabb közvetítói szerepkör természetével. Első lépésként az izraelita papság közvetítói feladatának hangsúlyait állapítjuk meg (áldozatbemutatás és tanítás), majd az izraelita próféták sajátos, a papságtól különböző feladataira kérdezzük rá (kiemelkedő módon az isteni üzenet közvetítése, illetve Isten képviselte a nép körében), majd még a király közvetítói feladatáról is szót ejtünk (igazságos és a törvénynek megfelelő kormányzás, a nép képviselte Izrael Istene előtt).

Amikor a fő közvetítói hivatalok legfontosabb sajátosságait felrajzoltuk, időszerűvé válik, hogy foglalkozzunk Izrael egy igen figyelemreméltó egyedi adottságával szemben az őt körülvevő népekkel, ez pedig az a tiltás, amely lényegében az ókori Közel-Keleten szokásos közvetítők egy igen jelentős hányadát kiutasítja az ígért földjéről, és amelyet a MTörv tizennyolcadik fejezetében találunk. Izrael Istene a papokat és a prófétákat jelöli meg, mint a közvetítésnek az általa elfogadott szolgálattelveit, és meghatározza azon eszközök egy részét is, amelyek használatát számukra engedélyezi.

Ezt követően rátérhetünk a közvetítés nagyobb kategóriáján belül a közbenjárás definíciójának és lényegi összetevőinek tárgyalására. Beszélünk kell a közvetítő pozíciójáról nem csak Isten előtt, hanem a nép körében is, hogy ti. közbenjáró Izraelben olyasvalaki lehet, aki már azt megelőzően is reprezentatív szerepkörben van. Ez magát a közbenjárót is érdekeltté teszi a közbenjárás sikerességében, hiszen (ahogyan rámutatunk majd) a közbenjáró nem különül el élesen az egyéntől vagy csoporttól, akik érdekében tevékenységét végzi, így ő maga is részesedik azok sorsában, akik érdekében Isten színe elé áll.

A közbenjárás karakterjegyeinek vizsgálata során ki kell térnünk arra is, hogy a közbenjárás az izraelita vallásban nem kényszerítés, nem rituális vagy mágikus segédeszközök „bevetése” az istenség manipulációjának ambíciójával, hanem valódi párbeszéd, amelyben mindkét fél szabadon dönt és cselekszik. Ezután bemutatjuk, hogy noha a Héber Bibliában is találunk olyan eseteket, amelyeknek jellegzetessége, hogy a közbenjárás kiváltó oka nem a bűnbocsánatra szorulás, mégis az előfordulások túlnyomó részében a közbenjárás közösségi vonatkozásokkal bír, és bűn és büntetés koordinátarendszerében zajlik. Ennek megfelelően a kilátásba helyezett büntetések is természetük szerint közösségi jellegűek, a természet és a történelem eseményeiben kell keresnünk azokat.

Értekezünk röviden arról is, hogy mik a közbenjáró leggyakrabban használt hivatkozási pontjai, amikor Isten irgalmában reménykedik a képviselt közösség számára: ezek Isten irgalmas alaptermészete és népe iránti szeretete, valamint nem egyszer Isten nevének jóhíre, és

(potenciális) megbecsültsége az Izraelt körülvevő népek körében. Ezután jegyezzük meg röviden, hogy noha a modern olvasó számára kissé problémásnak tűnhet Isten terve megváltoztatásának gondolata, eközben viszont ez az adottság, a dialogikus jelleg, amelyben a közvetítő abban reménykedik, hogy képes lesz eltéríteni Istent annak elhatározott (büntető) szándékától, egyszersmind a kinyilatkoztatás és sugalmazás koncepcióinak teljesebb megértéséhez is jelentős támpontot nyújt.

Természetesen vizsgálnunk kell a közbenjárás szókincsét is, amely esetenként segítségünkre lehet abban, hogy könnyebben felismerjük egy esemény közbenjárás-jellegét. Szemben azonban a latinban használatos *intercedere* igével, a héber nyelvnek sajnálatosan nincs egyetlen olyan szava vagy kifejezése, amelyet a közbenjárásra vonatkozó *terminus technicus*-ként azonosíthatnánk. Anélkül tehát, hogy a körkörös érvelés csapdájába esnénk (hogy ti. a közbenjárás kontextusában használt kifejezést alapul véve annak előfordulásait „automatikusan” közbenjárásnak minősítjük), igyekszünk a közbenjárást leíró szövegekben használt kifejezések mögötti teljesebb jelentésbeli koncepciókat felvázolni. Ezt tesszük a פלל tóvel, a עתר tóvel, a שאל, דרש, בקש, דרש, שאל tővekkkel, valamint a sok szempontból különleges és igen széles jelentéshorizonttal rendelkező פגע tóvel. Röviden vizsgáljuk továbbá a LXX és a Nova Vulgata fordítási elveit ezen héber kifejezésekre vonatkozóan, mintegy „önellenőrzés” jelleggel, és megállapítjuk, hogy (noha a latin nyelvben egyértelműen találunk szakkifejezést, mégis) a görög és a latin fordítás a szóhasználatában – ha nem is teljes fedésben, de nagy vonalaiban – a héber szöveg szavait követi, nem pedig a kontextusból esetleg kiolvasható speciális jelentést szándékozik visszaadni szakkifejezések használatával.

Amivel még ebben a fejezetben foglalkoznunk kell, az a közbenjárás sikerességének kérdése, illetve az ahhoz szükséges eszközök, előkészületek felfedezése. Ennek kapcsán meg kell említenünk első lépésként, hogy sokszor az sem egyértelmű, egy közbenjárást sikeresnek kell-e tekintenünk (amennyiben a szent szerző ítéletére vagyunk kíváncsiak), vagy sem. Azokban az esetekben pedig, amelyek egyértelműek ebben a kérdésben, és sikeresnek minősíthetőek, igen gyakran nem pusztán a közbenjárás tényéről értesít a leírás, hanem a közbenjárásra szoruló személy vagy közösség bűnbánatáról is. Természetesen nem csak bűn és büntetés kontextusában történik közbenjárás a Szentírásban, erre példaként vizsgáljuk Illés és Elizeus halottfeltámasztásait. Azonban a közbenjárások legnagyobb hányada a büntetés elkerülésének ambíciójával történik, ezen leírások pedig gyakran beszámolnak a szükségét szenvedő bűnbánatáról is, ahogyan látszik ez Abimelek és Ábrahám, Sámuel és a nép, Hiszkija és a Szent Város esetében. Úgy látszik tehát, a közbenjárás gyakran nem helyettesíti, hanem kiegészíti a bűnbánatot.

Világossá kell eközben tennünk azt is, hogy ez nem biztos recept, a közbenjárás meghallgatása vagy visszautasítása Isten tökéletesen szabad döntése, erre fontos példa Saul elutasítása, amit tehát szintén részletesebben elemzünk. Számba vesszük azt, hogy a történet alakulásában a חרם koncepciója szerepet játszik, kitérünk arra a különleges leírásra, amely Sámuel dühösnek mondja a közbenjárás kapcsán, igyekszünk bizonyítani, hogy Sámuel egész éjszakán át tartó imádsága valóságosan közbenjárás, felrajzoljuk a szereplők egymás közötti viszonyulásait, valamint megállapítjuk a közbenjárás sikertelenségét.

Ezután még megemlíjük a közbenjáró személyes erőfeszítéseit, önmegtagadásait, amelyeket a közbenjárás sikerességének érdekében, az abban megfogalmazott kérés nyomtatékosításául gyakorol. Az eddigre már vizsgált szakaszok között Sámuel virrasztása, illetve Hiszkija esetében a zsákruha öltése említésre méltó önmegtagadások a közbenjáró részéről, de itt van alkalmunk részletesebben vizsgálni Dávid király nagyfokú erőfeszítéseit, amelyeket a Batsebával (házasságtörés) és Uriással (gyilkosság) szemben elkövetett bűnei következményeként haldokló gyermekért tesz. Megvizsgáljuk a király a szokásostól eltérő (gyászoló) viselkedésének okait, megállapítjuk az elbeszélés kapcsolatát a 2Sám 24-gyel, amikor végül a király helyesen számolt YHWH irgalmasságával, és tekintetbe vesszük, hogy a király eközben tisztában van a gyermek betegségének okával és várható végkimenetelével is. A közbenjárás nem is jár sikerrel, mégis alkalmas a közbenjáró személyes erőfeszítéseinek bemutatására. Megemlíjük még ezután Mózes negyven napon át tartó böjtjét is, amelyet az „aranyborjú-incidenst” követően tart annak érdekében, hogy a népért végzett közbenjárása eredményes legyen. Vagyis ezen a ponton már két támpontunk is van annak megértésében, milyen körülmények javíthatják a közbenjárás sikerességét: az azzal összekapcsolódó bűnbánat és a közvetítő személyes erőfeszítései.

Ezt követően foglalkoznunk kell azokkal a közbenjárásokkal is, amelyek végeredménye nem egyértelmű. Ámosz próféta közbenjárása „részlegesen” tekinthető eredményesnek, az Ám 7-ben olvasható dialógus bizonyos csapások elkerülését eredményezi, a büntetés azonban végeredményben nem marad el, így rá kell kérdeznünk, minek kell helyesen értékelnünk ezt a közbenjárást. Rá kell továbbá kérdeznünk azoknak a közbenjárásoknak az objektív sikerességére is, amelyeket Mózes eszközöl a pusztában, és amelyekkel kapcsolatban vizsgálandó kérdésként merül fel az, hogyan viszonyul a Szentírás a büntetés kollektív jellegéhez, valamint arra is választ kell találnunk, mennyiben számíthat eredményes közbenjárásnak az, amelynek következtében csak a bűnben „aktívan” résztvevők részesülnek a büntetésben. Különösen fontos az erre a kérdésre adandó válasz a Kiv 32-ben leírt eseménysor kapcsán. De a Szentírásban járatosabb olvasónak joggal jut eszébe ezen kérdéskör kapcsán

Ábrahám alkudozása is Szodomáért és Gomorráért, hiszen abban az esetben is az az alkudozás tárgya, hogy vajon mennyi igaz elég ahhoz, hogy miattuk a bűnösökkel is elnézőbben bánjon Ábrahám Istene.

A közbenjárások vizsgálatának során különleges adottság az is, hogy nem egyszer Isten maga parancsolja a bűnösnek, hogy kérjen közbenjárást. Ilyen a már említett Abimelek és Ábrahám története a Ter 20-ban, de a Ter 18-ban található alkudozás-történetben is „provokálja” a pátriárkát közbenjárás végzésére. Isten kifejezett parancsot ad Jób barátainak arra, hogy kérjék föl Jóbot közbenjárásra, hogy megbocsáthasson nekik, ahogyan a Kiv 32-ben Mózeset is bizonyos értelemben Isten befolyásolja közbenjárás végzése érdekében, noha ebben az esetben a konkrét kifejezések vizsgálata szükségesnek tűnik a helyes megértést elősegítendő, egészen pontosan azért, hogy Isten szavaiban felfedezzük a közbenjárásra vonatkozó isteni akaratot. Végül rátekintünk még Ezekiel könyvére, amelyben Isten azt fogalmazza meg, hogy Ő maga keresett közbenjárókat annak érdekében, hogy könyörülhessen a népen, azonban akiknek ez lett volna a feladatuk, nem végezték el azt. Vagyis Isten ezen szentírási helyek alapján igényli a közbenjárást, mintegy provokálja azt, hogy az irgalmassága felülkerekedhessen.

A fejezet végén pedig egy rövid összefoglalást nyújtunk a fejezetben tárgyalt kérdésekről, és levonjuk a végső következtetéseket a közbenjárás bibliai előfordulásainak természetére vonatkozóan. Megállapítjuk, hogy Isten elgondolása az, hogy az ember részt vállaljon a saját történetének alakításában, nem akarja, hogy a jövőt érintetlenül Isten kezében hagyja. Nyitott a változtatásra, de ehhez igényli a közvetítőt, és igényli a közbenjárás sikerességéért végzett erőfeszítéseket.

1. A közbenjárás természete

i. A közvetítés, a közvetítő fogalma

A történelem során a legáltalánosabb elképzelés szerint az ember és az istenség között a kapcsolatot mindig kétirányúnak tekintették. Az ember az istenség, illetve az istenségek akaratát és kívánságait kereste, cserében pedig reménykedett a transzcendens részéről a jóindulatban, a támogatásban és segítségnyújtásban. Ráadásul, tekintettel arra, hogy az ember természete szerint szociális lény, ez a kapcsolatépítés mindig rendelkezett igen erős közösségi dimenziókkal is. Az ókori ember (talán a modern embernél is jobban) tisztában volt a tettei objektív természetével, vagyis azzal, hogy a pozitív cselekedetei éppen úgy hatással vannak az őt körülvevő társadalom alakulására, ahogyan a negatív cselekedetei.

Figyelembe kell vennünk azt a tényt is, hogy az ókori ember az individuum és a közösség kapcsolatát egészen más keretek között képzelte el, mint ahogyan erre a mai ember gondol. A túlélésért folytatott küzdelemben a közösségnek óriási szerepe volt, hiszen az egyénnek egyedül kevés esélye volt arra, hogy sikerrel küzdjön meg az őt körülvevő világ kíméletlenségével. Nem véletlen, hogy az egyén lehatárolásában és beazonosításában is a saját családja, a klánja és a törzse megnevezése segítette a kívülállót,⁵ ahogyan az sem véletlen, hogy a vendégszeretet a kis félnomád törzsek számára az egyik, ha nem a legszentebb kötelesség volt, tudván, hogy az élet a legalapvetőbb érték, a sátor kötelébe kapaszkodónak pedig sokszor az egyetlen esélye a túlélésre a sátor gazdájának jóindulata.⁶ Ebből következően tehát az ókori ember számára a közösség nem másodlagos, hanem elsődleges kategória volt önmaga és az őt körülvevő világ megértésében, a cselekvések (és azok hatásainak) objektív természete pedig számára magától értetődő és megragadható volt, ami hatott a saját életére éppúgy, mint azokéra, akikkel az egyén egy közösséghez tartozott.⁷

Éppen az életkörülmények kíméletlensége, az egyén és az őt körülvevő közösség közti vitális kapcsolat, valamint az egyén tetteinek a közösségre gyakorolt hatásainak magától értetődősége lehettek (egyebek mellett) kiváltó okai annak, hogy az ókori ember tökéletesen tisztában volt az istenségekre való rászorultságával és a tőlük való függésével, vagyis az ő akaratuk és útmutatásaik keresése és megtartása az ókori ember kötelező feladatai közé tartozott.⁸ Ebben az útkeresésben, valamint a kommunikációnak minősülő jelek érzékelésében és értékelésében az ókori ember nem volt magára hagyva. A közvetítők, nem ritkán magasan

⁵ Ennek egyik legvilágosabb példája Ákhán bűne kapcsán a sorsvetés, amelynek során a sorsvetés először Júda törzsére (שבט) esik. Ezután Júdából különíti el a sorsvetés Zerah klánját (משפחה). Zerah klánjának különválasztásakor a sorsvetés Zabdi házára (בית) esik. Ezután különítik el a családba tartozó egyéneket, de még ezen belül sem csak a bűnös nevét hozza felszínre a sorsvetés, hanem amikor a szöveg végül megnevezi Ákhánt, őt Karmi fiaként azonosítja be. Vö. WRIGHT, C. J. H., art. *Family*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 2. (szerk. David Noel Freedman), Doubleday, New York 1992, 761.

⁶ A mózesi törvény is foglalkozik a vendégszeretet gondolatával, parancsba adja az izraelitának a társadalmi felelősségvállalás ezen formájának gyakorlását, többek között arra utalással kötelezi a népet az idegen befogadására, hogy „te magad is idegen voltál Egyiptomban.” (Kiv 22,21; Lev 19,33-34.) WILSON, D. K., art. *Hospitality*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

⁷ Bár igen határozott, mégis pontos a megfogalmazás, mely szerint „Properly understood the Bible does not teach individualism anywhere. Care should also be taken not to view the corporate element as only a remnant of a primitive mode of thought that is inconsistent with modern thinking.” WOULDSTRA, M. H., *The Book of Joshua*, (The New International Commentary on the Old Testament) Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1981, 130–131.

⁸ Vö. HAYS, C. B. és MACHINIST, P., *Assyria and the Assyrians*, in *The World around the Old Testament: The People and Places of the Ancient Near East*, (szerk. Bill T. Arnold és Brent A. Strawn), Baker Academic, Grand Rapids, MI 2016, 74.

képzett specialisták feladata és képzése volt,⁹ hogy ebben a tekintetben tekintélyi szóval utat, vagy legalább irányt mutassanak, éppen ezért a vallási közvetítők a történelem során folyamatosan kiemelkedő szerepet játszottak az egyes ember és a közösség számára a *numinózum* elképzeléseire vonatkozó útkeresésben.¹⁰ A közvetítők általában hivatás-szerűen űzték mesterségüket, az ókori Közel-Keleten leginkább helyi szentélyek vagy hivatalos kultuszhelyek környezetében találhatta meg őket az iránymutatásra vágyó egyszerű ember, aki a segítségükkel kérdezhetett az istenségtől, érdeklődhetett a saját jövője felől, tanácsokat kérhetett, de nem egyszer ezek a helyek az ítélethirdetésnek vagy éppen a gyógyulásnak a helyei is voltak. Erre már csak azért is nagy szükség volt, mert az ókori közel-keleti ember számára többek között a „bűn” koncepciója is más volt, mint napjainkban, amennyiben az lényegesen kevésbé volt elvont erkölcsi kategória. Erre bizonyíték az is, hogy a bűnre a Héber Bibliában leggyakrabban használt szógyök a *נשן* (körülbelül 580x), amelynek az etimológiai oldalról megközelített jelentése „elvéteni a célt.”¹¹ Vagyis az egyes ember úgy is követhetett el bűnt, hogy egyáltalán nem tudott róla, viszont amennyiben eltévesztette az istenség szándékát, annak a saját életében érzékelhető következményei voltak. (Ezek voltak egyebek mellett az ún. ómenek, melyekről alább lesz szó.) Többek között ezekben az esetekben indokolttá vált azon specialisták felkeresése, akik választ tudtak találni a kérdésre, vajon melyik istenséget, és mivel sértette meg az egyszerű ember.

A közvetítők részéről az isteni üzenet befogadásának a módjai többé-kevésbé azonosak az egész ókori Közel-Keleten, ezen módok legnagyobb része pedig fellelhető a Szentírásban is: az üzenet érkezhett álomban (mint pl. József esetében, Ter 37,5); látomáson keresztül (ahogyan pl. Ámosz esetében, akit nem véletlenül nevez Amacja, a bételi szentély papja látónak, a könyvében hemzsegnek a látomások);¹² extatikus állapotban megélt misztikus tapasztalatok segítségével. (Erre az utóbbira talán jó példa a Sámuel első könyvében olvasható történet arról, hogyan esnek extázisba Saul Dávidot üldöző katonái minden alkalommal, amikor

⁹ A XXI. századi ember bármennyire lebecsüli is pl. a béljósok működését, azt nehezen lehetne vitatni, hogy (tekintélyes mennyiségű ómen-szöveg tanúsága szerint) sok tudást és gyakorlást igényelt ennek a szakmának a kitanulása.

¹⁰ Vö. HAYS és MACHINIST, *Assyria and the Assyrians*, 74-75.

¹¹ A tőből képzett ige jelentheti civil törvények megsértését, kudarcot a várakozások beteljesítésében (pl. Ter 40,1), nemzetközi megállapodások megszegését, de egyszerű hibázást is. Vö. LIVINGSTON, G. H., art. 638 *נשן*, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 277.

¹² Voltaképpen az álom is látomás, annak egy specifikus fajtája, amikor az illető a látomásban érkező isteni üzenetet nem éber állapotban kapja, hanem alvás közben. Előfordul, hogy ugyanarra a kommunikációra a szent szerző felváltva használja a két kifejezést (Dán 7,1-28). PARKS, J., *All the Dreams and Visions in the Bible*, in *Faithlife Biblical and Theological Lists*, Faithlife, Bellingham, WA 2021, o. n.

megérkeznek a próféták házába Rámában, 1Sám 19,20-24.)¹³ Ezeken kívül az istenséggel való kapcsolatteremtésben léteztek más módszerek is, amelyek inkább rituális cselekvésekhez kötődtek; ilyen a szellem- vagy halottidézés, a boszorkányság vagy éppen a varázslás (ezeket sorolja föl pl. a MTörv 18,10-11, mint Izrael számára tiltott praktikákat). A rituális cselekvés mögött gyakran az az elképzelés húzódott meg, hogy bizonyos cselekvések (vagy cselekvések ismétlése) legalább bizonyos mértékben képesek befolyásolni a numinózumot, amely így rábítható az imádkozó akaratának teljesítésére.¹⁴

Az istenség és az ember (vagy közösség) közti kommunikációnak a természetes világgal és a mindennapi élettel kapcsolatos megfigyelések különösen kiemelkedő és gyakran alkalmazott eszközei voltak. Ezekhez a megfigyelésekhez kapcsolódott szorosan az ún. „ómen logika.” Az Ókori Közel-Keleten, és különösen Mezopotámiában általánosságban ez volt a legelterjedtebb gyakorlat az istenségekkel történő kapcsolatteremtésben. Az ómen logika mögött a következő meggyőződések húzódtak meg: 1) egyáltalán a gyakorlat, amely kifejezetten kérte a természeti világban érzékelhető jelek küldését, azt a meggyőződést mutatja, hogy fizikai, érzékelhető eszközök segítségével lehetséges kérdezni az istenséget, aki erre ugyanilyen módon képes válaszolni is. 2) Az ómen logika feltételezte nem kért jelek létezését is, sőt, ezeknek esetenként még nagyobb jelentősége volt (általában a baljós üzenetük miatt), ezek a nem kért jelek pedig arról árulkodtak, hogy a zavarok, a váratlan és nem megszokott jelenségek a természetes rendben és a mindennapi életben az isteni kommunikáció eszközei is lehetnek. A nem kért jelek pontos jelentésére vonatkozóan egyébként gyakran külön kértek „kért” jeleket is,¹⁵ amelyek segítségével a nem kért jelek jelentésére vonatkozó megfejtéseket megerősíthették, vagy elvethették a kért jel függvényében.¹⁶ Az ómen logika mentén tehát a természetes világ bármelyik eseménye lehetett kommunikáció az istenség részéről (természetesen egy-egy esemény minél inkább eltért a hétköznapi megszokott természetes és megszokott menettől, annál nagyobb eséllyel pályázhatott az „ómen” titulusra), ezért feladatként adódott a jelenség megfejtésének és regisztrálásának kötelessége. Azt is érdemes

¹³ Vö. VAWTER, B. M., *Bevezetés a Prófétai Irodalomba*, in *Jeromos Bibliakommentár* vol. 1., (szerk. R. E. Brown, J. A. Fitzmeyer, R. E. Murphy), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002, 304-305.

¹⁴ Említésre méltó praktika pl. a név ismétlése, amely mögött esetleg az az elképzelés húzódik meg, hogy ennek segítségével a név ismerője hatalmat szerezhet a név birtokosa fölött, aki így kénytelen megtenni az imádkozó akaratát, de a név ismerete és ismételtetése legalábbis hozzáférést biztosított az istenséghez. Többek között ez az eredeti értelme a harmadik parancsolatnak (az izraelita ne gondolja, hogy pusztán a név ismerete folytán manipulálhatja YHWH akaratát), de ez lehet az elgondolás az Enuma Elis hetedik tábláján található „litániának” is, amely Marduk ötven nevét sorolja föl. Vö. DOZEMAN, T. B., *Commentary on Exodus* (The Eerdmans Critical Commentary), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K. 2009, 486.

¹⁵ Kissé esetlen megfogalmazás, de a célnak talán megfelel.

¹⁶ A két fő szempont forrása: FLANDERS, D. C. *Omens in the Ancient Near East*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

megjegyeznünk, hogy eközben különösen a nem kért jelek között inkább általános volt a baljóslatú ómenek érkezése, ezért az ezekkel kapcsolatos megfigyeléseknek nem pusztán az volt a célja, hogy megértsék és megjegyezzék az üzenetét, hogy megállapítsák, kedvező-e az üzenet vagy sem; nem egyszer legalább ennyire fontos volt az is, hogy baljóslatú üzenetek esetén cselekvésekbe kezdjenek annak érdekében, hogy az istenséget az elhatározása megmásítására készítsék.¹⁷ A közvetítőnek felelősségteljes feladata volt, hogy ne csak rögzítse, hanem meg is jegyezze azt a számolatlan információt, amelyeket az egyes jeleket hordozó jelenségekből kiolvasott, ez tette tehát nagy tudást igénylő foglalkozássá az ómenekre épülő jóslást.¹⁸

Amint láthatjuk, a közvetítő munkaköre nagy felelősséggel járó és nélkülözhetetlen munkakör az egész ókori Közel-Keleten. Ezen megállapítás alól nem kivétel természetesen az ókori Izrael népe sem. Ennek megfelelően a Héber Bibliában világosan kirajzolódik a közvetítők léte és feladatuk jelentősége. Sőt, Izrael Istene a nép minden tagjának, illetve a népnek magának az önértelmezése részévé kívánja tenni a közvetítés szolgálatát. A kiválasztás és megszabadítás végeztével, a szövetségekötés keretei között a nép lefoglalásának kifejezése („Ha tehát hallgattok szavamra és megtartjátok szövetségemet, akkor az összes népek között különleges tulajdonomná¹⁹ teszek benneteket, hiszen az egész föld az enyém,” Kiv 19,5) után Izrael Istene bizonyos értelemben a lefoglalás céljaként a nép közvetítői funkcióját nevezi meg.

Exkurzus: YHWH nevének jelentése

Miközben nem áll szándékunkban túlságosan elkanyarodni a témától, figyelemre- és említésreméltó gondolatmenetnek gondoljuk Israel Knohl megközelítését Izrael Istene nevének eredetéről, amely név jelentése Izrael lefoglalásának gondolata szempontjából, amennyiben elfogadjuk az állításait, nagy segítség lehet, és amely írást az alábbiakban összefoglalunk.²⁰

¹⁷ Vö. De MIEROOP, M. V., *A History of the Ancient Near East: ca. 3000-323 BC*, 3rd ed., Wiley Blackwell, h. n. 2016, 281.

¹⁸ Az ókori Közel-Kelet történelmében egy idő után (különösen Babilonban) a báljósítás és halottidézés egyre inkább átadja a helyét a csillagjóslásnak, ami szintén (az isteni természete mellett) természeti jelenség, és amelynek különleges jelenségeihez szintén kötöttek (jellemzően nem az egyénre, hanem a közösségre vonatkozó) jelentést. Izraelt is vonzza az égitestek világa (nem csak azért, mert meghatározták az ünnepeket, vö. Ter 1,17-18), illetve a csillagot követő napkeleti bölcsek érkezésének és Jézus előtti hódolatának (Mt 2,1-12) is az ómen logikában kell keresnünk a gyökerét. Art. *Astronomy* in EASTON, M. G., *Illustrated Bible Dictionary and Treasury of Biblical History, Biography, Geography, Doctrine, and Literature*, Harper & Brothers, New York 1893, 65.

¹⁹ A hűbérúr és vazallus közötti kapcsolat gyakori kifejezése, az Alalakh-i királyi pecséten a király nevezi magát Hadad isten különleges tulajdonának, de az ugariti király is mond ilyet magáról hittita hűbérúrának vonatkozásában. Vö. WALTON, J. H., MATTHEWS, V. H. és CHAVALAS, M. W., *The IVP Bible Background Dictionary: Old Testament*, IVP Academic, Downers Grove, IL 2000, 94.

²⁰ Az exkurzus Israel KNOHL, „YHWH: The Original Arabic Meaning of the Name” című írásának kivonata. https://www.academia.edu/38081228/YHWH_The_Original_Arabic_Meaning_of_the_Name?auto=download&mail_work_card=download-paper (Utoljára ellenőrizve: 2023. 07. 14.) Ugyanez a szöveg elérhető még: <https://www.thetorah.com/article/yhwh-the-original-arabic-meaning-of-the-name> (Utoljára ellenőrizve: 2023. 07.

Első lépésként a szerző Isten nevének kinyilatkoztatását vizsgálja a Kivonulás könyvében, amely könyvben Izrael Istene nevének jelentésére a szöveg egy némileg enigmatikus magyarázatot ad, mely a nevet a létigével (יהי) köti össze, amikor Isten azt mondja Mózesnek a 3,14-ben: „Én vagyok, aki vagyok.” A szerző gyanakvását a létigére vonatkozó etimológia kapcsán két dolog kelti föl. Egyrészt, a létige második gyökhangzója *yod*, míg a névben ezen a helyen *waw* szerepel.²¹ Másrészt, amennyiben a szöveget magát olvassuk, Isten első alkalommal azt parancsolja Mózesnek, hogy az izraeliták előtt az *'Ehye^h* névvel illesse (ezt általában le szoktuk fordítani, vagyis a magyar szöveg valahogy így szokott hangozni: „mondd nekik, hogy az «Én vagyok» küldött hozzátok”), majd egyetlen verssel később minden magyarázat nélkül már a YHWH nevet használja.

Israel Knohl ezután a Mózes-történet eredetét igyekszik visszavezetni Midián földjére, ahol már a bronzkor végén, a vaskor elején félnomád midiánita népek élnek, amelyek megkülönböztethető materiális kultúrával rendelkeznek, és a rendelkezésre álló információk alapján talán fémmegmunkálással foglalkoznak (ennek talán lehet köze az Izraelben archeológiai leletek alapján is erősen valószínűsíthető *anikonizmushoz* is), de részt vettek a fűszerkereskedelemben is.

Ahogy ezt a III. Amenhoteppelel összeköthető Soleb-i Ammon templom felirataiban is olvashatjuk, az Araba és a Jordánon túli területek népeit az egyiptomi egy kissé rejtélyes szóval 'Sasuknak' nevezi, a feliratról pedig az is kiderül, hogy több különböző földrajzi helyen élő törzset neveznek ezen a néven. Ezek közül az egyik a 'Szeir,' ami jól beazonosítható módon Edomban található, a helymegjelölést követő szó pedig mintha a tetragrammon legkorábbi írásos felbukkanása lenne.²² Az, hogy YHWH (akinek a neve az ókori Közel-Keleten egyetlen más általunk ismert panteonban sem kerül elő) ősi kapcsolatban áll Edommal, látszik a bizonyíthatóan ősi izraelita költeményekből is, hiszen a MTörv 33-ban található ének is azt állítja, hogy Isten Szeirből jött fel (MTörv 33,2), és Debóra éneke is megemlékezik róla, hogy Edomból, Szeirből jön (Bír 5,4). A szerző szerint ugyan a Soleb-i Ammon templomban a tetragrammonra emlékeztető mássalhangzócsoporthoz földrajzi helyet jelöl, de a földrajzi hely és az istenség neve között az ókorban gyakran meglehetősen szoros a kapcsolat. (Ahogy látjuk ezt Asszíria és Assur, vagy éppen Athén és Pallasz Athéné esetében is.)

Amennyiben pedig Izrael Istene a déli területekről, azon belül is a midiánita vidékekről „származik,” úgy a nevének az eredetére vonatkozóan is célravezetőbbnek tűnik nem annyira a héber, mint inkább az arab nyelvcsaládban keresni a választ (hiszen ezen területen ebben az időszakban a proto-arab egy változata a beszélt nyelv), amellyel kapcsolatban tekintetbe kell vennünk azt, hogy a proto-arab nyelvekben nem létezik egy a létigét kifejező י, ה, ו gyökhangzócsoporthoz. Akkor viszont, ahogyan ezt már Shelomo Dov Goitein 1956-ban feltételezte, YHWH nevének megértéséhez azt a h, w, y arab

14.) Az írás a szerző leírása szerint Israel Knohl, *איך נולד התנ"ך* [How the Bible Was Born], Kinneret, Zmorabitan, Dvir, Israel 2018. műve nyolcadik fejezetén alapul.

²¹ Azt azonban tudjuk, hogy – ahogyan a beszélt nyelvben is – a népies etimológiában is van átjárás a két betű között, az első ember azért nevezi el a feleségét Évának (Hawwā^h), mert ő lett minden élő (hāy) anyja: אִתְּךָ יְהוָה.

²² Yehwa, *yhwⁱ(w)* (יהוה)

gyököt lenne érdemesebb kapcsolni, mely gyökből képzett főnév jelentése „szeretet, szenvedély, vágy.” Ez a megközelítés azonnal érthetővé tenné azt is, miért hivatkozik önmagára Isten a Kiv 34,14-ben úgy, mint aki „féltekeny”²³ YHWH, a neve féltekeny ’Él.” Ez a mondat tehát nem egyszerűen a természetét, hanem a neve jelentését tárná föl. Ez azonnal érthetővé tenné, hogy miért ragaszkodik YHWH szenvedélyesen a népéhez, de feltárja azt is, miért érzi megcsalásnak azt, ha az általa kiválasztott és lefoglalt nép más isteneket szolgál. (Ez vezet a koncepcióhoz, amelyet a biblikus tudomány a „monolatria” névvel illet.) Vagyis Mózes, Izrael első számú vezetője (aki feltételezhetően egyiptomi származású, ahogyan a neve is mutatja) Midián földjén találkozik nem csak a feleségével, hanem annak vallásával is, amely vallás Istene YHWH, a „féltekeny Isten.” Ez tehát Isten és Izrael viszonyának megértésében, illetve a lefoglalás okára és természetére (ill. a benne foglalt követelményekre) vonatkozóan jelentős információ lehet.

Isten tehát közvetlenül azt követően, hogy a lefoglalást kifejezetté teszi, a népet papi királyságnak és szent nemzetnek nevezi, mindezt a fordítások a *yiqtol* igeidő használatának megfelelően helyesen fordítják jövőidőben. Az Úr ezen kijelentése bemutatja, hogy – mivel a papok értelemszerűen a transzcendens és az ember közötti közvetítés első számú szolgálattévői – a nép, amelyet kiválasztott, hasonló módon közvetítő funkciót tölt be a többi népek és YHWH viszonylatában, ahogyan az izraelita papok a nép körében.²⁴ (Izrael kiválasztottsága és elkülönítése egyébként nem egyedülálló az ókori Közel-Keleten, bizonyos esetekben egyes városok vagy népcsoportok kikerültek a király fennhatósága alól, és közvetlenül az istenség alá rendelődtek, Izrael pedig megszabadult az egyiptomi királytól, most pedig szent státuszt kapott.²⁵) Ebből értelemszerűen következik a tény, hogy magának a népnek is megvannak a maga közvetítői. Nehezen lenne vitatható a kijelentés, mely szerint a közvetítő *par excellence*, aki az Izrael és Istene közötti kapcsolattartás fő és első felelőse, minden közvetítők és közvetítések ősmintája, aki lefordítja Isten üzeneteit a nép felé, és eljuttatja a nép választást Istenhez, Mózes. De természetesen a nép történelmében nem ő az egyetlen, a Szentírásban számtalan híres közvetítővel találkozunk, valamint amellet sem mehetünk el szó nélkül, hogy az Izraelt körülvevő ókori világ közvetítői is jelen voltak a nép körében. (Erre példa a

²³ קָטָן melléknév, jelentése „szenvedélyes, buzgó, irigy, féltekeny,” a Héber bibliában összesen hat alkalommal szerepel, kivétel nélkül *mindig* YHWH jelzője. (Kiv 20,5; 34,14[2x]; MTörv 4,24; 5,9; 6,15.)

²⁴ “Israel as a people is also dedicated to God’s service among the nations as priests function with a society.” CHILDS, B. S., *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (The Old Testament Library), Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2004, 367. és SWANN, J. S. *Priest*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n. „All priests are defined primarily by their intercessory role. (...) Priests of Israel first emerged in Exod 19:6—God elects Israel as an exemplary nation for the world, which gives all the people an intercessory function.” Ez utóbbi kijelentés azért is érdekes, mert a papsággal, a papi szereppel kapcsolja össze szervesen a közbenjárás feladatkörét. Ez a későbbiekben még jelentős lesz.

²⁵ Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, *Bible Background Dictionary*, 94.

halottidéző asszony Saul történetében, vö. 1Sám 28, vagy éppen Baal extatikus prófétái az Illés-ciklusban, vö. 1Kir 18. A prófétaág természetéről még lesz szó, ld. III. 2. iv; IV. 3.)

Miközben nem látszik, hogy az ókori Közel-Keleten másutt szigorú és éles lenne a szétválasztás papok és próféták között, úgy tűnik, Izrael vallásosságának ez a szétválasztás jelentőségteljes megkülönböztető jegye.²⁶ A papok és leviták legfontosabb és elsődleges feladata, hogy az áldozatok bemutatását fogantassák, illetve abban segédkezzenek. Olyannyira igaz ez, hogy miközben a korai Izrael történeteiben ismételtelen találkozunk az elbeszélésekben azzal, hogy jóformán bárki mutathat be áldozatot (ilyen többek között Jákob áldozata, aki spontán módon, az Isten jelenlétének felismeréséből kiindulva oltárt állít, és áldozatot mutat be azon a helyen amelyet később majd Bétel néven fog ismerni az izraelita közösség, ld. Ter 28,18; de emlékezhetünk a Gedeon által felajánlott áldozatra is, amely áldozatbemutatás végrehajtására maga az angyal ad utasítást, annak ellenére, hogy Gedeon szinte biztosan nem pap, Abiezer családjába tartozik, amely Abiezer feltehetően Manassze törzsének tagja²⁷), Izrael vallási fejlődésének későbbi állomásain már azzal a feltételezéssel találkozunk, hogy kizárólag a papok mutathatnak be Istennek tetsző módon áldozatot (vö. pl. 2Kron 26,18, amikor Uzija királynak a főpap és a papok azt mondják, nem az ő feladata, hogy áldozatot mutasson be, hanem a papoké). Eközben nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a papság a nép tanításának szolgálatát is végezte. (Erre Jeremiás próféta is utal, amikor azt mondja, hogy nem fog hiányozni „a törvény a papnak,” amely törvénnyel tehát a papnak hivatásából fakadóan foglalkoznia kell, és amelynek tanítására kötelezve van, vö. Jer 18,18; később Malakiás próféta konkrétan mondja, hogy „a pap ajkai őrzik a tudást, és a Tórát keresik a szájáról,” vö. Mal 2,7.)

A próféták természetesen Izraelben sem különültek el annyira élesen a papságtól, amennyire ezt az elméleti szétválasztás sugallhatja, szembetűnő bizonyítéka ennek az, hogy a három nagy prófétából (Izajás, Jeremiás, Ezekiel) kettő (Jeremiás és Ezekiel) papi családból származott (vö. Jer 1,1; Ez 1,3). Ezzel együtt is igaznak tűnik, hogy a prófétai közvetítő funkció annyira elvált a papi közvetítői funkciótól, hogy az világosan megkülönböztethető volt Izraelben. A feladatok terén ez az elkülönülés természetesen meglátszott Izrael történelmének egy bizonyos, jól meg nem határozható pontjától, amikortól a próféta sem mutat be áldozatot,

²⁶ Vö. VAWTER, *Bevezetés*, 305.

²⁷ A szöveg maga nem azonosítja teljesen egyértelműen, viszont a földrajzi megnevezésekből, a háborúba meghívott törzsek listájából, valamint abból a tényből, hogy József könyvében egy Abiezer névvel beazonosított család Manassze törzsének a tagja (Józs 17,2), könnyen juthatunk erre a következtetésre. Vö. SCHLEY, D. G., *Abiezer (Person)*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 1. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 15.

de ehhez képest jobban megragadható különbözőség a két szolgálat között azok iránya, amennyiben a próféta Isten reprezentánsa volt a nép irányába, vagyis a közvetítés szolgálata során a feladata elsősorban a nép felé fordította,²⁸ míg az áldozatbemutatás iránya jellemzően ezzel ellentétes, hiszen a pap Isten felé fordult (az ember érdekében, hiszen az áldozatbemutatás természete szerint az ember felől szólt Istenhez, nem fordítva).²⁹ Másképpen megfogalmazva és kissé leegyszerűsítve, a pap az Istennek bemutatott áldozat, a próféta a népnek szóló isteni szó embere.

Emellett a közvetítői *munusok* említésekor nem hagyhatjuk figyelmen kívül a király közvetítői szerepét sem. Ennek több oka is volt. Említhetjük azt a tényt, hogy a király kilétének erőteljesen köze volt az isteni kiválasztáshoz is, ami őt arra kötelezte, hogy Isten hiteles képviselője legyen a nép előtt. Miközben a gyakorlatban Izrael királysága sok tekintetben hasonló elvek és ideológiák mentén épült fel, mint amiket az egyéb Izraelt körülvevő királyságokban találunk, közben bizonyos elemek tekintetében az izraelita királyságideológia „gyengébb” volt (ld. pl. a király isteni fiúságának kérdése szemben az egyiptomi mintával), más elemeiben pedig „népiesebb.”³⁰ Azt a kitételt pedig, mely szerint Izrael királyának Isten képviselőjének kell lennie, igen komolyan vették. Józsueknak, Mózes szolgájának és utódjának, a nép vezetőjének, akinek karaktere mögül Jozija király alakja sejlik fel,³¹ az a feladata Józsué könyvének prológusa szerint, hogy a törvényt tanulmányozza. Ez némileg meglepő lehet annak fényében, hogy a modern olvasó úgy hiheti, azt a feladatot kapta, hogy elfoglalja a tejjel-mézzel folyó országot. A Józsué 1,1-9 tanúsága, egészen pontosan az isteni eligazításban található felszólítómódok szerint azonban Józsuéknak át kell kelnie a Jordánon, valamint erősnek és kitartónak kell lennie abban, hogy megtartja a törvényt, nem tér el tőle, és tanulmányozza. De ennél is konkrétan rendelkezik a MTörv a király kötelességeiről. Egyrészt meghagyja, hogy

²⁸ vö. pl. MOTYER, J. A. art. *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 972., PAUL, S. M. és SPERLING S. D., (2nd ed.), *Prophets and Prophecy*, in *Encyclopedia Judaica* 2nd ed. vol. 16. (szerk. Skolnik, F., Berenbaum, M.), Thomson Gale; Macmillan Reference USA, [Farmington Hills, MI]; Detroit 2007, 568. Ld. pl., Kiv 4,15-16; Jer 15,19; Ez 2,4.7.8; 3,1.4.10.11.

²⁹ Vö. MURRAY, J., art. *Mediator*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 746.

³⁰ Szemben az általános ókori közel-keleti (jellemzően propagandisztikus, a királyi udvarból származó és ebből fakadóan beláthatóan azt népszerűsítő) királyságokhoz köthető irodalommal, Izrael identitásának nem képezi részét az az elgondolás, hogy a királyság intézménye maga mindenestül a primordiális rendből fakadó és isteni eredetű lenne. Miközben a Bírák könyvében a bírákra vonatkozóan nem találunk kritikát (hiszen a „karizmatikus,” isteni kiválasztás folytán a nép vezetőivé vált személyek nem hibáztak), a dinasztikus alapon működő izraelita királyságok vezetői (még ha az isteni kiválasztás eleme itt is felfedezhető) már el kell viseljék a negatív ítéletet a szent szerző részéről. (Ebből is látszik, hogy az izraeli próféta politikai értelemben gyakran az „ellenzék” szerepét töltötte be, és ami különösen figyelemreméltó, hogy ez az irodalom fennmaradt.)

³¹ Vö. NELSON, R. D., *Joshua: A Commentary* (The Old Testament Library), Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1997, 21–22.

Izrael csak olyan királyt tehet maga fölé, akit az Úr kiválaszt, vagyis Isten előtt alkalmasnak kell lennie, de miután már király lett, feladata lesz, hogy legyen egy másolata „erről a törvényről,” tehát legalább a MTörv alapját képező törvényszövegről (legnagyobb valószínűség szerint a MTörv 12-26), amelyet egész életében olvasnia és tanulmányoznia kell (vö. MTörv 17,15-19). Emellett pedig nem szabad megfélemednünk arról sem, hogy a király az, akinek a megfelelő eszközök rendelkezésére állnak annak elérésére, hogy a nép a helyes ösvényen járjon, és azon meg is maradjon. Másképpen megfogalmazva, a király képes kényszeríteni a népet arra, hogy a helyes módon cselekedjen, ezzel pedig érvényt szerezzen az Istentől kapott törvénynek.³²

Az izraelita vallásosság megnyilvánulásaiban természetesen sokban hasonlított az őt körülvevő népek vallási megnyilvánulásaihoz. (Nem feltételezhetünk diszkontinuitást és különbözőséget Izrael vallási és kulturális megnyilvánulásainak tekintetében úgy, hogy előtte kontinuitást és azonosságot ne feltételeznénk.³³) Vannak azonban olyan vallási praktikák az Izraelt körülvevő ókori Közel-Keleten, amelyeket Izrael Istene megtilt a népének. A Második Törvénykönyv tanítása, amikor az országról beszél, ahová Izrael fiai belépni készülnek, vizsgálatra érdemes ebben a tekintetben, hiszen számos tiltást fogalmaz meg az ígéret földjének vallási szokásaira vonatkozóan, ezekből pedig információkat nyerhetünk arról, hogyan is kell elképzelnünk helyesen Kánaán vallásosságát, és abban a közvetítők szerepét.³⁴ „Ne akadjon

³² A Szentírás világa szerint a belső indításoknak csak mérsékelt szerepük van abban, hogy egy-egy cselekedet jónak, vagy rossznak minősíthető-e. Tudatában vannak annak, hogy a tetteknek objektív következményei vannak (erről fentebb volt szó), így a jóra való bizonyos fokú kényszerítés mögött az a meggyőződés húzódott meg, hogy a jócselekedetnek éppen úgy valóságformáló hatása van, mint a rossznak, vagyis a szándék, ha nem is volt tökéletesen indifferens az izraelita „erkölcsstan” számára, mindenesetre lényegesen kevésbé hangsúlyos szerepet töltött be, mint a mai etikában, miközben a jó és rossz objektív hatásaival és azok jelentőségével – úgy tűnik – inkább tisztában voltak, mint a modern ember. „Valószínűleg túl messzire megyünk, ha azt állítjuk, hogy az ÓSz eljut ahhoz a gondolathoz, hogy az erkölcsiség maga valami belső tulajdonság; továbbra is megmarad az az elképzelés, hogy a tettek és szavak, nem pedig a gondolatok és a vágyak határozzák meg az erkölcsi lényt. De azt felismerik, hogy a szavak és tettek nem lehetnek becsületesek, ha nem a szívből jönnek.” MCKENZIE, J. L. és BROWN, R. E., *Az Ószövetségi Gondolkodás Elemei in Jeromos Bibliakommentár* vol. 3. (szerk. Brown, R. E., Fitzmeyer, J. A., Murphy, R. E.), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 437.

³³ A modern bibliatudós számára már egyáltalán nem megbotránkoztató, hogy a szent szerző a vízözön történetének megírásakor felhasználta mind az Atrahasis eposzt, mind a Gilgames eposz vonatkozó részét. Azonban éppen az ezekkel végzett összehasonlítás mutatja meg, miért mond el újra egy feltételezhetően széles körben ismert történetet; a vízözön kiváltó okára és következményeire nézve a korábbi elbeszélésektől jelentősen eltérő magyarázatot ad: a másik két ókori elbeszéléssel szemben, melyek az emberiség túlnépesedésére vonatkozóan szexuális tabuk bevezetését köti a vízözön következményeihez az újbóli túlnépesedés elkerülése érdekében, a szent szerző a bűnt jelöli meg a vízözön okaként, a „partot érés” után pedig Isten tabuk említése nélkül az első az embernek szóló parancsot ismétli meg: „sokasodjatok és szaporodjatok.” Az Atrahasis szövegére vonatkozóan ld. Atrahasis Tablet III. vii. 1-9. in Foster, B. R., *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature* 3rd ed., CDL Press, Bethesda, MD 2005, 253.

³⁴ Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 171. Az izraelita törvénykezés sem preskriptív, hanem deskriptív abból a szempontból, hogy nem a jog alapelveit fekteti le, hanem konkrét eseteket vizsgál, és azokhoz kapcsolja az ítéletet. Ez tehát feltételezi, hogy azon esetek túlnyomó többsége (ha nem az összes), amelyekre vonatkozóan a leíró törvénykezés mintát ad az ítéletre, a gyakorlatban előfordult. Vö. SKA, J-L., *The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 196-198.

közted senki, aki fiát vagy lányát arra készíti, hogy tűzön menjen át; aki jövendőmondásra, varázslásra, csillagjóslásra vagy boszorkányságra adja magát; aki bűbájosságot űz, szellemet vagy lelket kérdez; aki halottat idéz. (...) Ha ezek a népek, amelyeket elűzöl, hallgatnak is a jövendőmondókra meg a varázslókra, neked az Úr, a te Istened ezt nem engedi meg. Neked prófétát támaszt az Úr körödből, testvéreid közül, mint engem, órá hallgassatok.” (MTörv 18,10-11.14-15.)³⁵ Ez a lista tehát megmutatja, hogy azon a földön, ahová Izrael belépni készül, olyan népek laknak, amelyek ugyanazokat a közvetítési módokat gyakorolják, amiket fõnt tárgyaltunk. (Természetesen a törvényre azért van szükség, mert Izrael népének feltételezhetően a legnagyobb része pontosan ugyanebből a kultúrkörből származik, így számukra is az a természetes, hogy ezen elgondolások mentén és ezen eszközök segítségével élik meg a vallásosságukat, ez azonban Izrael Istene számára nem elfogadható.)

A „felvilágosult” olvasó számára természetesen a felsorolt közvetítési módszerek iskolázatlan babonaságoknak tûnnek. A szöveg azonban egyetlen alkalommal sem tûnik úgy, hogy abban gondolkozna, hogy ezek az eszközök ne lennének alkalmasak a kívánt hatás elérésére.³⁶ Amit kifejez, az, hogy a választott nép tagjai nem használhatják ezeket az eszközöket. YHWH akaratának kifürkészése végett (ami, ahogyan kifejtettük, ezen praktikák elsõdleges célja) az izraelitának más utakat kell választania. Azt is elárulja a fenti idézet, hogy pontosan kikre van bízva az információ, illetve hogyan juthat hozzá az egyszerű ember: a papok és a próféták az isteni akarat közvetítõi, az õ feladatuk, hogy az egyes ember és a nép tudomására hozzák az isteni kommunikáció tartalmát.³⁷ A pap és a prófeta közvetítõi feladata ellátásának elsõ és legfontosabb módja a Tóra tanításának ismertetése és az abban található elvárásokra való emlékeztetés.³⁸ Ezen kívül a papok számára más eszközök is rendelkezésre álltak az isteni akarat tudakolására, ilyen volt az Urim és a Tummim (pl. Szám 27,21 – ez esetleg eldöntendõ kérdések feltétele után nyújtott segítséget a válasz kiderítésében³⁹). Mózeszel

³⁵ SzIT fordítás. Amennyiben nem kívánjuk a disszertációban elemezni az idézett szentírási szöveget, azokban az esetekben gyakran a Szent István Társulat 1996-os Szentírásfordításának 2001-ben digitalizált változatát használjuk. Ezt minden esetben jelezni fogjuk.

³⁶ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 568.

³⁷ Annak ellenére, hogy a választott nép számára a fenti praktikák igen jó eséllyel ismerõsebbek és megszokottabbak voltak. Vö. OVERHOLT, T. W., *Jeremiah and the Nature of the Prophetic Process*, in *Scripture and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam*, (szerk. Merrill, A. L. és Overholt, T. W.) (Pittsburgh Theological Monograph Series 17), Pickwick, Pittsburgh 1977, 143.

³⁸ Erre utalhat a feltételezés is, hogy a Héber Bibliában használt *tôrāh* szó esetleg az akkád *tērtu*-val áll rokonságban, amely a babiloni papok által közvetített üzenetre használt kifejezés. Vö. VAWTER, *Bevezetés*, 305.

³⁹ A Szentírásban találkozunk olyan leírásokkal, amelyek, noha gyakran nem teszik kifejezetté a válasz felismerésének pontos menetét, mégis joggal sejtethünk az Urim és a Tummim használatához hasonló megoldásokat, ilyen pl. a már korábban említett Ákhán bûne, de a Bír 1-ben is olvassuk, hogy „Józsue halála után Izrael fiai megkérdezték az Urat: «Ki vonuljon fel közülünk elsõnek a kánaániak ellen, hogy támadást indítson ellenük?» Az Úr azt felelte: «Júda vonuljon fel elsõnek, mert kezébe adom a földet.»” (Bír1,1-2.) A *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible* kifejezetten említi ebben az esetben az Urim és

szemtől szemben beszélt az Úr (Vö. MTörv 34,10, erről még lesz szó, ld. III. 1. iii; III. 3. iii; IV. 4. v), ez azonban a nép későbbi vezetőinek nem adatott meg, így Isten a Számok könyvének tanúsága szerint instrukciókkal látta el Mózeset, hogy a későbbiek során ezek a vezetők hogyan tudakolják az akaratát: „Vedd Nun fiát, Józsúét – ő olyan ember, akiben lélek van –, tedd rá kezedet, állítsd Eleazár pap és az egész közösség elé, s a szemük láttára ruházd rá a tisztséget. Engedj át neki egy részt tekintélyedből, hogy Izrael fiainak egész közössége engedelmeskedjék neki. Hanem neki Eleazár paphoz kell fordulnia, hogy az számára az Úr színe előtt tanácsot kérjen az urim szertartása által. Csak ennek elhangzása után szabad kivonulniuk, s ennek kimondása után szabad bevonulniuk, neki, s vele Izrael fiainak és az egész közösségnek.” (Szám 27,18-21.)⁴⁰ Ebben az esetben indifferensnek látszik, hogy maga a leírt szöveg esetleg késői, mert az Urim és a Tummim használatára vonatkozóan igen ősi szövegek is rendelkezésre állnak, vagyis a gyakorlat maga ismert volt a korai Izraelben is. Vagyis az Urim és a Tummim használata a jövendőmondás egy Isten által szankcionált, de éppen ezért megengedett formája lehetett, amelyet a pap, később a főpap használhatott.⁴¹ A próféták esetében pedig a próféta imádsága kiemelkedő szerepet játszott az isteni üzenet befogadásában, ezen kívül pedig nem ritkán látomások igazították el abban a kérdésben, mit üzen Isten a népnek. (Az izraelita prófétát, ahogyan korábban a vallási gyakorlatok kapcsán is láttuk, szintén hibás koncepció a többi ókori közel-keleti próféta prófeciákra vonatkozó gyakorlatainak kérdésében teljesen különbözőnek elképzelni; miközben a modern olvasó számára az író próféták munkássága lehet ismerős elsősorban, a Szentírásból sem hiányoznak az extázisban, esetenként révületben kapott üzenetek ill. az ilyen természetű isteni beavatkozások, ld. *ANET* 25-29; 1Sám 10,5-13; 19,20-24; Jer 29,26.)

Tummim használatát. Vö. JAMIESON, R., FAUSSET, A. R., és BROWN, D., *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*, vol. 1, Logos Research Systems, Inc., Oak Harbor, WA 1997, 158. III. a כִּי יִשָּׂא kifejezés esetleg *terminus technicus* azokra az esetekre, amikor az izraeliták valamilyen eszközt használnak az isteni válasz kiderítésének érdekében. Vö. SASSON, J. M., *Judges 1–12: A New Translation with Introduction and Commentary* (szerk. Collins, J. J.) (Anchor Yale Bible vol. 6D), Yale University Press, New Haven; London 2014, 122.

⁴⁰ SzIT fordítás. Ugyanezt az igehelyet idézi SASSON, *Judges 1–12*, 122.

⁴¹ Ld. BARRY, J. D., BOMAR, D., BROWN, D. R., et al., eds., art. *Thummim*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

ii. Közbenjárás, közbenjárók

A közvetítők tehát az isteni akaratot közvetítik az egyén és a nép irányába, valamint az egyén és a nép kívánságait az istenség felé. A közbenjárás, orientációjának megfelelően, a második kategóriába tartozik.⁴²

Amennyiben a lehető legegyszerűbben kívánjuk megfogalmazni azt, mi számít közbenjárásnak, úgy kiindulhatunk abból a megközelítésből, mely szerint közbenjárás az, amikor a közvetítő nem önmaga, hanem valaki más (egyén vagy nép) érdekében áll az istenség előtt. A közbenjárás feltételez egy olyan felet, amely valamilyen okból kifolyólag valamiben szükségét szenved. A Bibliában ez a fél a leggyakrabban Izrael, a nép; a tárgy pedig, amelyben a nép szükségét szenved, a közbenjárások igen jelentős hányadában a bűneinek megbocsátása, valamint ezzel általában szoros kapcsolatban a bűn következményeinek elkerülése. A közvetítés során a másik fél, akinek képessége a szükségét kielégíteni, értelemszerűen YHWH. A közbenjáró tehát a két fél között a közvetítés szerepét látja el, reprezentálja az első fél szükségleteit, és felhatalmazással rendelkezik arra, hogy ezt a második fél felé kommunikálja. (Vagyis jogosultsága van arra, hogy Isten színe elé álljon.)

Miközben az egyes emberek egyénekért végzett közbenjárásait sem hagyjuk figyelmen kívül, tekintettel arra, hogy a Szentírásban található közbenjárások legnagyobb része (és a közbenjárás természete szempontjából a mi számunkra figyelemre különösen érdemes részek) a nép és Isten között zajlik, így amikor most megállapításokat teszünk a közbenjárás és a közbenjáró karakterére vonatkozóan, elsősorban ezeket a közbenjárásokat tartjuk szemünk előtt. Ezekben az esetekben pedig (amikor ti. a szükségét szenvedő fél nem egyén, hanem csoport), a közbenjáró olyan személy, aki egyébként is közvetítői pozícióban van.⁴³ A közbenjáró maga tipikusan olyan helyzetben van már a közbenjárás megkezdése előtt, amelyben képes felelősséggel a saját személyében reprezentálni a közösséget, amelynek szükségletét az istenség elé tárja, vagyis olyasvalaki, aki eleve hivatalból a nép vezetőjének tekinthető, hiszen reálisan ebben az esetben joggal feltételezhető, hogy a kommunikált kívánság valóban a képviselt közösség kérése, nem pedig csak annak egyik tagjáé. Ilyen feladatkörrel rendelkeznek Izraelben például a vének, akikről úgy rendelkezik a törvény, hogy amennyiben gyilkosság történik az általuk „felügyelt” város hatáskörében, nekik kell közbenjárni és engesztelni a városukért (MTörv 21,1-9). Nem meglepő módon a Bibliában vénnek nevezik azokat, akik már nem fiatalok (pl. Ter 19,4), de vénnek nevezik azokat is, akik Izrael egy-egy házában belül tekintélyi pozícióba nyernek beiktatást (Ter 50,7; Zsolt 105,22). A város kapujánál

⁴² Vö. MILLER, *They Cried*, 265.

⁴³ Vö. uo.

összegyűlve egyfajta helyi tanácsként működtek, ahol vitákat döntöttek el (vö. MTörv 22,15), magántulajdonnal kapcsolatos kérdésekben döntöttek (mint a Rút 4,2-ben), és bírósági ügyekben is tanácskoztak (MTörv 19,12; Józs 20,4).⁴⁴ De közbenjárói felhatalmazással rendelkeznek azok is, akiket maga Isten választott ki arra, hogy valamilyen értelemben vezetőként a nép „fölött” álljanak. (Erre vonatkozóan érdekes példa Jeremiás próféta – aki a közbenjárást szünet nélküli feladatának tekintette – próféta beiktatásának szövegében az uralkodói áthallások felfedezése, ld. Jer 1,10.⁴⁵)

A közbenjáró tehát nem teljesen kívülálló, még akkor sem, amennyiben ő maga a népvétségeiben, amelyek a közbenjárást szükségessé teszik, ártatlan. Sőt, a Héber Bibliában nem egyszer maga a közbenjáró ragaszkodik ahhoz, hogy saját magát a (bűnös) nép tagjának tekintse, vagyis közösséget vállal a közösséggel, amelynek a nevében az istenség előtt áll. Jeremiás egyetlen másodpercig sem habozik a vezeklő szertartás keretei között a bűnvallomás imádságában többszám első személyű formát használni. (Vö. pl. Jer 14,7: „Ha vétkeink ellenünk tanúskodnak is, te azért, Uram, tégy jót velünk a nevedért! Bizony, hűtlenségünknek se szeri, se száma, vétkeztünk ellened.” 14,20: „Uram, elismerjük gonoszságainkat, és atyáink vétkeit is: Bizony, vétkeztünk ellened.”⁴⁶) Ebből pedig már következik a közbenjárás egy figyelembe veendő kockázata. Amennyiben ugyanis a közbenjárás sikeres, a nép bocsánatot nyer és a bűn következménye elkerüli a közösséget, olyankor a közbenjáró is részesedik az isteni irgalom megnyilvánulásában. Amennyiben azonban a közbenjárás nem bizonyul sikeresnek, úgy a népet sújtó büntetés nem kerüli el a közbenjárót sem.⁴⁷

Erre talán az egyik legerősebb példa Mózes története, azon belül is a MTörv-ben olvasható szakasz, amely (bizonyos elképzelések szerint) korábbi, mint az az elbeszélés, amely Mózes személyes hitetlenségének történetét elmondva törekszik annak megértésére és megérttetésére, miért nem vonulhat be Izrael valaha volt legnagyobb vezetője az ígért földjére. A MTörv 1,37 ezt mondja: „De rám is haragos volt YHWH miattatok mondván: «te sem mész be oda.»” Két okunk van feltételezni, hogy nem a Számok könyvében (Szám 20) olvasható incidenst kell a MTörv 1,37 helyes megértésének érdekében tekintetbe vennünk. Egyrészt ez a

⁴⁴ VICTOR, W. M., art. *Elder*, in *The Concise Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2021, o. n.

⁴⁵ Az ókori Közel-Keleten nem a próféta, hanem a király az, akit az istenség már „anyja méhében kiválaszt.” Jeremiás küldetésének vannak hangsúlyosan királyi vonásai is, legalábbis a meghívás-elbeszélésben biztosan. („Lásd, ma nemzetek és királyságok fölé állítottalak.” Jer 1,10.) Vö. BARBIERO, G., *Le Confessioni di Geremia: Storia di una vocazione profetica*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2012, 14. Erről a későbbiek során még sok szó lesz, ld. IV. 4. v.

⁴⁶ SzIT fordítás.

⁴⁷ A közvetítő tehát nem egyszerűen egy jel, hanem sokkal inkább szimbólum, azt képviseli és valósítja meg ő maga is, amit jelez. Vö. POLK, T., *The Prophetic Persona: Jeremiah and The Language of The Self* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement series 032), JSOT, Sheffield 1984, 80-81.

kijelentés abba az elbeszélésbe illeszkedik bele, amelyben Mózes a nép elé tárja az ígéret földje kikémlésének történetét, amikor az egész népre lett haragos Isten, amiért visszariadtak a kémek beszámolója hallatán, és amelynek következményeként Isten megesküdött, hogy azok, akik megtapasztalták a győzelmét Egyiptom istenei fölött, és mégsem bíztak abban, hogy az ígéret földjének népeit el tudja takarítani Izrael elől, nem mennek be az ígéret földjére. (Az elbeszélés maga a MTörv 1,19-ben kezdődik, a teljes történet a kivonulás utáni második évben játszódik, szemben Mózes bűnével, ami a kivonulás utáni harminckilencedik évben történik, a MTörv-ben található elbeszélésben nem látszik, hogy ekkora ugrás lenne az elbeszélésben. A teljes elbeszélés a Szám 13-14. fejezetében olvasható.) Másrészt pedig Mózes szavaiban a „miattatok” kitélt figyelembe kell vennünk, amelynek az értelme, amennyiben a Szám 20,10-12 az eset, amire utalni akar, a legmegengedőbb megfogalmazás esetén sem világos.⁴⁸ Vagyis a közvetítő részesedik a nép sorsában, amely számára közvetít, ez alól a tétel alól a közbenjárás sem kivétel. Amennyiben a közbenjárás sikeres, az irgalomban, amennyiben sikertelen, a büntetésben részesedik a közbenjáró is.

A közbenjárás természetét vizsgálva meg kell jegyeznünk, hogy szemben a rituális praktikákkal, melyek esetében a valamilyen mértékű kényszerítés szándéka jelen volt a cselekvésre vonatkozó koncepcióban, a Szentírásban a közbenjárás egyetlen alkalommal sem tűnik kényszerítésnek. (Ez azért is fontos kérdés a számunkra, mert egyesek a Jeremiás felé megfogalmazott, a közbenjárásra vonatkozó tiltás esetében azt feltételezik, hogy mivel Istenre hatna a közbenjárás, de nem akarja többé meggondolni magát, ezért tiltja meg a prófétának, hogy imádkozzon a népért. Erről még részletesen lesz szó, ld. VIII. 2.) Nem találunk mágikus szavakat, amelyek használatával a közvetítő nyomást gyakorolna, vagy a manipuláció szándékával közeledne Isten felé. A közbenjárás bármely leírását vizsgáljuk, azt találjuk, hogy a közbenjárás valódi párbeszéd, amelyben mindkét fél szabadon cselekszik a kérés kifejezése, valamint annak teljesítése vagy elutasítása kérdésében.⁴⁹ Egy olyan feltételezést továbbá, amely a közbenjárást valamilyen módon a kényszerítő praktikákkal kapcsolná össze, az a tény is cáfol, hogy a Héber Bibliában található közbenjárások távolról sem tekinthetők minden alkalommal sikeresnek, sőt, számos olyan beszámolót találunk a Héber Bibliában, amelyek sikertelen közbenjárásokról számolnak be. (Gondolhatunk Sámuel egész éjszakán át tartó, mégis

⁴⁸ Vö. DRIVER, S. R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, 3rd ed. (International Critical Commentary), T. & T. Clark, Edinburgh 1902, 26–27. De ugyanezen a véleményen van 94 évvel később TIGAY, J. H., *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary), Jewish Publication Society, Philadelphia 1996, 19.

⁴⁹ Vö. RHODES, A. B., *Israel's Prophets as Intercessors*, in *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam*, (szerk. Merrill, A. L. és Overholt, T. W.) (Pittsburgh Theological Monograph Series 17), Pickwick, Pittsburgh 1977, 125.

sikertelen veszekedésére Istennel, hogy gondolja meg magát Saullal kapcsolatban, vö. 1Sám 15,11; vagy Dávid imádságára a Batsebától született gyermekért, vö. 2Sám 12,16; akár Jeremiás sikertelen imádságaira, amelyekkel a Szent Városra váró veszedelmet próbálta valahogyan elhárítani, de amit elért, az mindössze az volt, hogy Isten megtiltotta neki, hogy közbenjárjon, vö. Jer 7,16; 11,14; 14,11.)

Amint azt az alfejezet bevezetésében jeleztük, a bibliai közbenjárások egy bizonyos hányadánál nem valamilyen bűn a közbenjárás kiváltó oka. Ennek ékes példája Izsák imádsága, aki feleségéért, Rebekáért jár közben, az imádsága pedig meghallgatásra talál, Isten gyermekkel ajándékozza meg Rebekát. A gyermek születésével kapcsolatban látszólag minden készen áll, minden rendezett módon került előkészítésre. A leszármazás biztos (Ter 25,1-18); a megfelelő anya kiválasztása és megszerzése érdekében nagy erőfeszítések történtek (Ter 24); az apa az ígéret gyermeke (21,1-7); a feleség megfelelő családból származik (25,20); vagyis emberi kalkulációk szerint amiről előre gondoskodni lehet, arról a gondoskodás megtörtént, a jövőre nézve még sincsenek természetes teljeskörű garanciák, az Isten erejébe, hatalmába és megbízhatóságába vetett bizalom az, amire a pátriárkáknak támaszkodniuk kell.⁵⁰ Amikor pedig ezt Izsák megteszi, az Ábrahámnak tett ígéret beteljesedésének története folytatódhat, Isten gyermekkel ajándékozza meg az ősatyát. Ebben az esetben tehát szó sincs bűnről.

A Szentírásban olvasható közbenjárásoknak mégis a legtekintélyesebb része olyan történet, amelyben a bűn nagy szerepet játszik. Amikor Isten úgy dönt, hogy személyesen vizsgálja meg azon vádak megalapozottságát, amelyek hozzá Szodoma és Gomorra városai ellen eljutottak, Ábrahám igyekszik minél inkább lealkudni a vád alatt álló városok megmenekülésének árát (Ter 18). Amikor Abimelek, Gerár királya tévedésből magához veszi Ábrahám feleségét, Sárát, a házasságtörés bűnébe esik. (Mentségére szolgál azonban, hogy jóhiszeműen cselekedett, hiszen azt hitte, hogy Sára Ábrahám húga.) Amikor Ábrahám Istene figyelmezteti, hogy az, amit tett, halált érdemlő bűn, megparancsolja, hogy kérje Ábrahám közbenjárását, mert ennek hatására megmenekülhet a közelgő ítélettől (Ter 20). Amikor a nép aranyborjút öntet Áronnal a Sinai hegyénél, mivel Mózeset halottnak vélik, hiszen már negyven napja fölment a hegyre (amely hegyre Isten olyan teofánia keretei között szállt le, amely teofánia jelei sokban hasonlítanak egy vulkánkitörésre⁵¹), Isten már azon gondolkozik, hogy eltörli az egész népet (Kiv 32). Mózes azonban közbenjár a népért, amivel sikerül

⁵⁰ BRUEGGEMANN, W., *Genesis, Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching*, John Knox Press, Atlanta, GA 1982, 212.

⁵¹ Vö. DOZEMAN, *Exodus*, 455. Ez azért érdekes, mert hangsúlyozza az isteni teofánia, és egyáltalán az Isten közelségének veszélyes mivoltát, ami indíthatja arra az egyszerű izraelitát, hogy egy bizonyos idő elteltével arra gondoljon, hogy esetleg történt valami Mózesrel.

megváltoztatnia YHWH elhatározását. Jeremiás, amikor az egész népért imádkozik a nagy szárazság idején (Jer 14), bevallja Júda bűneit, és azok megbocsátását kéri Istentől közvetlenül azután, hogy Isten kifejezetten megtiltotta neki, hogy közbenjárjon a népért (Jer 14,11-14.) Dávid király is a közbenjárás eszközével igyekszik megmenteni azt a gyermeket, amely a Batsébával folytatott házasságtörő, és végül gyilkossággal végződő kapcsolatának a gyümölcse, mert ennek folytán a gyermek a bűn „megtestesülése,” annak objektivációja, és mint ilyenek, meg kell halnia (2Sám 12,15-18).⁵² Ez utóbbi elbeszélés már azért is figyelemreméltó, mert abban a bűn elkövetője imádkozik azért, akit a bűn következtében a büntetés sújt. (Ez egy újabb példa tehát arra, hogy Izraelben a cselekedet másokra kiterjedő hatásaival nagyon is tisztában voltak.) Ebben az elbeszélésben azonban semmilyen párbeszéd nem tud történni, nem érkezik semmilyen válasz Dávid imádságára, böjtölésére és virrasztására, nincs kommunikáció a két fél között, a közbenjárásra tett kísérlet pedig eredménytelennek bizonyul. Mégis, összességében kijelenthető, hogy a közbenjárás tehát a leggyakrabban a közvetítő reaktív cselekvése valamilyen elkövetett bűnre válaszul, az aktus maga pedig gyakran dialogikus keretek között zajlik.

A bűnös állapot következménye, ahogyan az a szövetségkötésben tartalmilag lefektetésre került, ítélet és büntetés.⁵³ Mivel pedig, ahogyan ezt jeleztük korábban, Isten nem egyes emberekkel kötött szövetséget (ez alól a kijelentés alól természetesen kivétel Ábrahám), hanem az egész nemzet kötelezte el magát a szövetség törvényeinek megtartása mellett (vö. pl. Kiv 24,7: „Utána vette a szövetség könyvét és felolvasta a népnek; ők kijelentették: «Amit az Úr parancsol, azt követjük és megtartjuk»”), ennek megfelelően a büntetés tételei sem egyéni, hanem közösségi szinten keresendőek. Ezek a leggyakrabban természeti csapások, ahogyan pl. Ámosz prófétánál a 7. fejezetben találjuk, ahol is sáskák, majd szárazság és tűzvész jelenti a büntetést; vagy háborús fenyegetés, ahogyan ez végighúzódik Jeremiás próféta könyvében, amelynek alaptézise, hogy a babiloni fenyegetés egyik legfontosabb kiváltó oka Júda hűtlensége a szövetséghez; esetleg konkrét háborús vereség képében manifesztálódnak, ahogyan azt a hatvanadik zsoltárban olvassuk, ahol az Istentől való elvettetés egyik megnyilvánulása, hogy már nem vonul ki az izraelita sereggel a háborúba, de gondolhatunk a Szövetség ládájának elvesztésére is az 1Sám 4-ben. A közbenjárás tárgya tehát a leggyakrabban nem egyén, hanem a nép egésze.

⁵² Vö. SÁNDOR, B., *Az ószövetségi etika alapvető kérdései*, in *Elváló utak: Rabbini és ókeresztény exegézis* (szerk. Rugási Gyula), Józsoveg Műhely kiadó, Budapest 2008, 70.

⁵³ Vö. MILLER, *They Cried*, 266.

A közbenjárás elsődleges és leggyakoribb célja a Héber Bibliában a kifejezett és nem egyszer küszöbön álló büntetés elhárítása. Hogy Istent a közbenjáró eltántorítsa annak elhatározott büntető szándékától, hivatkozhat Isten irgalmára és együttérzésére. Isten maga nyilatkoztatta ki önmagát Izraelnek és egészen személyesen Mózesnek, mint aki olyan Isten, akinek természetéhez tartozik, hogy képes irgalmat gyakorolni. Ezt mondja Mózesnek: „Én elvonultatom egész legjobbságomat az arcod előtt, és kimondom a YHWH nevet arcod előtt; és irgalmat gyakorolok⁵⁴ azzal, akivel irgalmas vagyok, és szeretettel közelítek⁵⁵ ahhoz, akihez szeretettel közelítek.” (Kiv 33,19.) Nem sokkal később pedig, amikor Isten teljesíti Mózesnek azt, amit a fent idézett szövegben megígért, a saját nevével is összeköti az irgalmasság tulajdonságát: „YHWH, YHWH, Istene a szeretetnek és irgalomnak. Hosszú türelmű és nagy a hűségben és megbízható igazságban. Megtartó a hűséget az ezreknek, felemelő a bűnösséget⁵⁶ és a lázadást⁵⁷ és a bünt.⁵⁸” (Kiv 34,6-7.)

Előfordulhat az is, hogy a közbenjáró Isten neve jóhírét használja fel az irgalomra vonatkozó kérés alátámasztásának alapjaként. Ezt teszi Mózes, amikor a Sinai hegyén megpróbálja rávezetni Istent az akarata megváltoztatására. Ekkor hívja fel Isten figyelmét az elhatározott cselekvés lehetséges interpretációjára az egyiptomi nép részéről, hogy ti. amennyiben Isten kiírtja a népet, az egyiptomiak azt fogják gondolni, hogy „gonoszságban vezette ki őket Egyiptomból, hogy megölje őket és kiirtsa őket a föld arcáról.” (Kiv 32,12.) De bármilyen más hivatkozási alap hiányában erre kénytelen alapozni Jeremiás a saját kérését, amit a nép érdekében fogalmaz meg (Jer 14,7-9).

Ennek az érvelési módnak a teljes megértéséhez tisztában kell lennünk azzal, hogy az ókori világban a megbecsülés és tisztelet, ill. becstelenség és szégyen rendkívüli jelentőségű fogalmak voltak, amelyek közeli rokonságban álltak áldással vagy éppen átokkal. Ez azzal áll mély összefüggésben, amit korábban már kissé kifejtettünk az egyén és a társadalom kapcsolatáról. Az egyén függő viszonyban van az őt körülvevő közösséggel, amelynek így a megítélése is sokkal jelentősebb és vitálisabb szempont az egyén önértelmezésében és szociális viselkedésének meghatározásában, mint napjainkban. Az pedig, hogy valakinek milyen volt a

⁵⁴ A héber szó a חָנַן, ami Qalban kb. „kegyesnek lenni.”

⁵⁵ A héber a רָחַם szót használja, pielben áll a szövegben, jelentése „megsajnálni valakit, szeretettel köszönteni valakit.” Elképzelhető, hogy a רָחַם, vagyis „anyaméh” kifejezéssel is nyelvtani rokonságban áll. Vö. COPPES, L. J., art. 2146 רָחַם, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 841.

⁵⁶ Az itt használt szó az עָוֹן, amelynek sajátossága, hogy egyszerre jelent bünt (pl. 2Sám 22,24), ebből fakadó bűnösséget (Jer 50,20 Izraellel kapcsolatosan) és büntetést (pl. Ter 4,13) is, tanúszkodva arról, hogy az izraelita valamelyest értette a bűn és annak következménye közti benső kapcsolatot.

⁵⁷ A szó itt a פָּשַׁע, ami gyakran tulajdon vagy személy elleni bűncselekményt jelöl, általánosságban jelent bűncselekményt, de helytelen viselkedést is.

⁵⁸ Ez a kifejezés pedig a חָטָא-tól származik, amelyről volt már szó.

híre, egyéb megbízható források híján jó előre meghatározta a hozzá való viszonyulást.⁵⁹ Ráadásul tekintettel arra, hogy az egyes ember előre lendíthette, vagy veszélybe sodorhatta a közösséget, az átkozottat már azzal is halálra ítélte a közösség, hogy önvédelmi megfontolásokból kitaszította, hiszen ebben az esetben egyedül maradt. (Az átok tehát ezekben az esetekben mintegy „önbeteljesítő jóslatként” működhetett.) Hibázásra ennek megfelelően nem volt sok lehetőség, valaki jó hírének fenntartása pedig nagy jelentőséggel bírt. Joggal gondolhatja tehát az izraelita, hogy ahogyan neki magának, úgy istenének a szemében is nagy jelentőséggel bír a nevével kapcsolatos hírverés. Az, hogy mit fognak gondolni az egyiptomiak, reális emberi elképzelések szerint nagyon is fontos szempont YHWH-nak, amennyiben nem akar a mérlegnek arra az oldalára kerülni, ahol a megbecsülés hiánya és a szégyen találhatóak.⁶⁰ Ehhez kapcsolódik majd a későbbiek során egyre inkább kifejezett módon a „misszió” gondolatköre, vagyis Isten neve nagyságának ismerete a többi nép körében, ez a szempont azonban sokáig csak legfőljebb másodlagos szerepet játszik a fent említett „népszerűségi szemponthoz” képest. (Miközben Ezekiel próféta a nép dicsőséges hazatéréséről beszél, ebben sem a többi népek lenyűgözése és arról való meggyőzése az elsődleges szempont, hogy egyedül YHWH az igaz Isten, hanem a saját neve dicsőségének és szentségének megsértése, vö. Ez 36,22: „Nem miattatok teszem, Izrael háza, hanem nevem szentségéért, amelyet megszenteltenttetek a népek között, amelyek közé mentetek.”)

A modern (és nagyon sok szempontból a kétezer éves teológia által jelentősen befolyásolt) teológiai gondolkozás számára nehézség lehet egy olyan gondolat megértése, amely abból indul ki, hogy a közbenjárás hatására Isten képes „meggondolni magát.” Ez ugyanis azt jelentené, hogy a Mindenható már eljutott egy határozott döntésre, ezt azonban a hozzá intézett imádság hatására megmásította. Az Istenre vonatkozó keresztény ontológia egy ilyen „forgatókönyvet” Isten léttulajdonságainak feltételezése mellett a „nehezen értelmezhető,” illetve az „antropomorfizáló tendencia” kategóriába igyekezhet száműzni.⁶¹ Ezzel szemben azonban az ókori közel-keleti vallásokban szocializálódott hívő tisztában volt a

⁵⁹ Vö. SEAL, D., art. *Shame*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

⁶⁰ Ráadásul a Kivonulás könyvében található beszámolóknak külön érdekessége, hogy a nép azt tapasztalja, hogy Mózes az, aki „szégyenkezik” lejönni a hegyről. A jelentés természetesen nem ez, mégis figyelemreméltó, hogy a szó, amit Mózes „késlekedése” kapcsán használ a szöveg, éppen abból a tóból származik (שׁוּב), amely tóból a „szégyen” szó is, mivel a szónak van egy a késlekedéssel, az abból fakadó zavarral kapcsolatos értelme. Vö. OSWALT, J. N., art. 222 שׁוּב, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 97. Vagyis az a Mózes, akivel kapcsolatban a szégyen vádja felmerül a nép részéről, figyelmezteti Istent arra, hogy a nevére vonatkozó tisztelet csorbát szenvedne, amennyiben az egyiptomiaknak tudomására jutna, hogy elpusztította a népet a hegyek között.

⁶¹ Miközben a hétköznapiok hitéletének pontosan úgy szerves része az ebben való hit, mint ahogy az volt az ószövetségi korban.

ténnyel, hogy az istenek képesek arra, hogy meggondolják magukat, és megmásítsák az elhatározásaikat.⁶²

Emellett az is nyilvánvaló, hogy az izraelita számára az egyik legfontosabb tudás YHWH-ra vonatkozóan, hogy alaptermészete szerint hűséges és könyörületes (fentebb idéztük a Kiv 34,6-7-et), a gondolkozása megváltoztatására tett kísérletek és az arra vonatkozó remény pedig az esetek túlnyomó többségében az isteni harag és abból fakadó büntetés kontextusában merülnek fel.⁶³ Vagyis a gondolkozása megváltoztatásában való reménykedés olyan módon is interpretálható, mint amely esetekben az izraelita abban reménykedik, hogy Istene az önmagával zajló konfliktusban a nép melletti lojalitás mellett fog végül elköteleződni. Az imádság, így a közbenjárás esetében is a könyörület melletti döntésre vonatkozó remény legvégső alapja tehát az, hogy amennyiben Isten emellett dönt, végeredményben a saját természete mellett, a saját természetének megfelelően dönt.⁶⁴ Ez a döntés bizonyos esetekben jelentheti azt, hogy az izraelita szemszögéből nézve Isten *meggondolja magát*, ami egyszersmind azzal is magyarázható, hogy – legalább önmagára tekintettel – *hűséges marad* a szövetségben magára vett kötelezettségekhez.

Azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy éppen ez a gondolat – hogy ti. Isten képes arra, hogy „meggondolja magát,” hogy megváltoztassa a döntéseit – a gondolatban bennfoglalt, az Isten és az ember kapcsolatát dinamikus és dialogikus valóságként megértő alapfelfogás miatt – központi elem a kinyilatkoztatás és a sugalmazás pontosabb megértésére törekvésben, ami ezzel egyidőben a közbenjáró szerepét és felelősségét központibb elemmé, és nem túlzás azt állítani, hogy egyáltalán a közbenjárást *lehetségessé* teszi.⁶⁵ Reményeink szerint ebben az írásban lesz módunk a Szentírás megértésében ezen aspektusok nagyobb mértékű kibontására.

Megvizsgáltuk tehát, mit kell értenünk pontosan egyáltalán a közvetítés koncepcióján, valamint megvizsgáltuk annak természetét és szükségességét az egyén és a közösség szempontjából. Láthattuk, hogy az alapkoncepció szerint az istenségekkel való kommunikáció vitális kérdés, annak módjai pedig igen változatosak, de nagy szerepet kap ezen a területen az embert körülvevő természetes világ jelként, jelzéseként, üzenetként történő megértése. Ezután a

⁶² Ld. pl. az Atrahasis eposz, amelyben az istenek először elhatározzák, hogy megsemmisítik az emberi fajt a vízözön segítségével, ezután viszont (szembesülve a tettük következményével és a ténnyel, hogy ember hiányában senki nem mutat be nekik áldozatot, amelynek elsődleges célja az éhségük csillapítása lenne, ami az elbeszélésnek azon a pontján, ahol az istenek ráébrednek arra, hogy elhamarkodottan cselekedtek, már időszerűnek mutatkozik,) meggondolják magukat. Vö. Tablet III iii 25-50. in Foster, *Before the Muses*, 248.

⁶³ Vö. MILLER, *They Cried*, 277.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ „The divine ability to change provides the basis for intercessory prayer, illustrated by Moses in this story, and expanded upon in prophetic literature like Jonah (4:2) and Joel (2:13).” DOZEMAN, *Exodus*, 707.

közvetítő személyét vizsgáltuk, azt, milyen alapvető karakterjegyekkel rendelkezik, és mi teszi közvetítővé a vallásban azokat, akik ezt a szolgálatot végzik. Láthattuk, hogy a közvetítő is leginkább a természetes világból kiolvasott jelek mentén tájékozódik az isteni üzenet megértése érdekében, de arra is igyekeztünk rámutatni, hogy eközben a közvetítő rendelkezhet olyan speciális tulajdonságokkal (pl. az extatikus természetű kommunikációra való nyitottság), amelyek képessé teszik az üzenet befogadására és annak az átlagosnál nagyobb mértékű megértésére. Láthattuk azt is, hogy Izraelben – amelyet a lefoglalása után Istene közvetítőként határoz meg – az ókori Közel-Keleten szokásos praktikák egy része tiltott volt, ehelyett Izraelben elsősorban a papok, próféták és a királyság korában a királyok töltötték be a közvetítő szerepkörét.

Majd lépésről lépésre igyekeztünk némileg vázlatosan felrajzolni, a közvetítés feladatkörén belül mik a közbenjárás sajátosságai, milyen esetekben lehet szükség közbenjárás végzésére, és kik azok, akik rászorulnak arra, hogy valaki közbenjárjon értük. Ezután tértünk át a közbenjárók témakörére, megállapítottuk, hogy a közbenjáró részesedik annak a sorsában, akiért a közvetítést végzi, vagyis olyasvalaki, aki tagja a közösségnek, amelyért közbenjár. Arra is ki kellett térnünk, hogy a közbenjárás a Szentírásban nem kényszerítés, sőt, természete szerint dialogikus keretek jellemzőek a közbenjáró imádságra, melyekben mindkét fél szabadon kommunikálhat, Isten pedig a teljesen szabad döntése meghozatalában (hogy ti. engedelmeskedik a kérésnek, vagy sem). Ezután megállapítottuk, hogy a Bibliában, noha nem kizárólag, de túlnyomó többségében a közbenjárás a bűn és büntetés kontextusában jelenik meg, a büntetés pedig a természet és a történelem keretei között valósul meg. Ezután vetettünk egy rövid pillantást arra is, mire hivatkozik gyakran a közbenjáró az imádság során, mire alapozza az abban való reményét, hogy Isten meggondolja magát. Végül ennek kapcsán arról kellett ejtenünk pár szót, hogyan is viszonyul az ókori ember ahhoz a gondolathoz, hogy az istenségre ilyen módon hatással lehet, és megemlítettük, hogy a kinyilatkoztatás dialogikus természete a Szentírás szerzői számára kifejezett evidencia, amely ennek megfelelően a közvetítőre, és így a közbenjáróra is felelősséget ró a tevékenysége végzése közben.

2. Szókészlet⁶⁶

Figyelemre méltó azonban, hogy miközben az imádság és általában a kultikus események jelentős szerepet játszanak a Héber Bibliában, a kifejezett közbenjárások száma meglehetősen

⁶⁶ Miközben a disszertáció többi részében nem használunk magánhangzókat a héber szavak ismertetésénél, ebben az alfejezetben, a névszók esetében, a jobb átláthatóság érdekében, hasznosnak tűnik.

alacsony. (Nem elhallgatandó tény, hogy miközben a zsoltárok az imádság számtalan formájában szólítják meg Istent, explicit közbenjárással csak ritkán találkozunk, ezeket leggyakrabban a királyért végzi az imádkozó, vö. pl. Zsolt 72,15.)⁶⁷

A közbenjárás definíció szerint a közvetítő imádsága, aki olyasvalakiért imádkozik, aki valamilyen okból képtelen arra, hogy saját erejéből érdemben segítsen magán.⁶⁸ Így a közbenjárás a közvetítés tágabb kategóriájába tartozik, ezen belül a kérő imádságok közé lehet besorolni (illetve a kultikus imádságok közé, ahogyan az a Jer 14-ben vagy a Lev 16-ban megjelenik, ez utóbbi az engesztelés napjának rítusát írja le, amikor a főpap először saját magáért mutat be áldozatot, majd ezután már alkalmas arra, hogy az egész népért cselekedjen, erről még lesz szó részletesebben, ld. III. 2. iii). A héber nyelvben nincs egyetlen szó, aminek a pontos jelentése „közbenjárás” lenne, cserében a kérő imádság különböző kifejezései jelezhetik a közbenjárás aktusát (esetenként elsődlegesen, de sosem kizárólag).

Az első szó, amit a közbenjárás szókészletének felvázolásakor vizsgálnunk kell, a פלל, ennek is leginkább a hitpael alakja és jelentése. A HALOT tanúsága szerint a פִּלְלֵ אֱלֹהִים a közép-héberben azt jelenti „megvizsgálni,” míg a hebraizált arámi nyelvben a פִּלְלֵ אֱלֹהִים az „érvelni, vitázni” szavakkal rokon.⁶⁹ A BDB tanúsága szerint az „eldönteni, ítélni” szavak is a פלל szemantikai mezejéhez tartoznak.⁷⁰ A szó jobb megértéséhez az is segítség lehet, hogy a TWOT felsorol a פלל gyökből származó más kifejezéseket is,⁷¹ ezek között a legfontosabb értelemszerűen a פִּלְלֵ אֱלֹהִים, ami a legáltalánosabb kifejezés az imádságra (erről a későbbiek során még lesz szó, ld. V. 2.), de a gyökből származó szavak között találjuk a פִּלְלֵ אֱלֹהִים „felmérés, becslés,” a פִּלְלֵ אֱלֹהִים „bírói, döntőbírói hivatal” (csak az Iz 16,3-ban), és a פִּלְלֵ אֱלֹהִים „érvelés” *derivátumokat* is. Hogy hogyan kapcsolódnának ezek a jelentések az imádsághoz, arra vonatkozóan több elképzelés van. Mivel a szó kapcsolódik a bíróság fogalmaihoz, néhányan azt tartják, az ima úgy következik az eredeti jelentéshorizontból, hogy az imádságban Isten mintegy bíróként van jelen.⁷² Mások arra gondolnak, hogy esetleg a נפל „elesni, felborulni” tőhöz lenne köze, hiszen az imádkozó arcra borul imádság közben.⁷³

⁶⁷ Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 161.

⁶⁸ Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 162.

⁶⁹ Vö. KOEHLER, L. et al., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, E.J. Brill, Leiden 1994–2000, 933.

⁷⁰ Vö. BROWN, F., DRIVER, S. R. és BRIGGS, C. A., *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1977, 813.

⁷¹ Vö. HAMILTON, V. P., art. 1776 פִּלְלֵ אֱלֹהִים, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 725.

⁷² Vö. uo., 726.

⁷³ Vö. uo.

A פלל szó a Héber Bibliában összesen 84 alkalommal jelenik meg. Ebből, amennyiben a közbenjárást annak lehető legszélesebb értelmében vesszük, és minden olyan esetet számításba veszünk, amikor az imádkozó a saját szándékain kívül másért is imádkozik, saját számításaink szerint 38 olyan alkalom van, amikor ténylegesen közbenjárásként fordíthatjuk, ebből 9x Jeremiás könyvében.⁷⁴ (Csak a tisztán látás kedvéért, amikor Hanna imádkozik gyermekért az 1Sám 1,10-ben, azt, bár a פלל hitpael alakot használja, mégsem tekintjük közbenjárásnak, hiszen Hanna önmagáért imádkozik. Mikor Mózes jár közben, hogy kialudjon a tűz a Szám 11,2-ben, azt definíció szerint közbenjárásnak tekintjük, hiszen Mózes a népért imádkozik.) A közbenjárásként értelmezhető elkülönített szakaszokban egyébként vannak dublettek, mivel a 2Kir-ben található imádság Izajás prófétánál is megtalálható. (Vö. 2Kir 19,15 párh. Iz 37,15; 2Kir 19,20 párh. Iz 37,21). Ezen felül külön előfordulásként számoljuk azokat az eseteket is, amikor egy elbeszélésen belül fordul elő többször a szó, ahogyan pl. a Ter 20,7-ben és 17-ben, vagy a Jób 42,8-ban és 10-ben. (Ezt azért kell említeni, mert egyazon történetben, ha első alkalommal közbenjárásként kell megértenünk a szó aktuális jelentését, világos, hogy amikor az adott esetre visszautal a szent szerző, ismét a „közbenjárni” a helyes megértés. Ez azonban előfordulási mennyiségét illetően félrevezető lehet a szó ilyen értelmének predominanciájára vonatkozóan. A fenti példákban pl. egyazon jeleneten belül a cselekvésre történő felszólításkor, és a parancs végrehajtásának leírásában is „közbenjárni” lesz a פלל.)

Kijelenthető, hogy a פלל hitpael előfordulásai esetében a számosság okán indokoltnak tűnik, hogy a közbenjárást elsődleges jelentésként jelöljük meg, különösen azokban az esetekben, amikor a בעד („mögül,” „-ból, -ből,” „körül,” „-ért”) előjárószó kapcsolódik hozzá, de még így sem tekinthető a פלל hitpael specifikusan a közbenjárás kifejezésének.⁷⁵ Bár a fent említett בעד prepozícióval mindig közbenjárást jelent, a két szó együtt összesen 17 alkalommal fordul elő,⁷⁶ a 38 olyan eset pedig, amikor a „közbenjárni” tekinthető a legmegfelelőbb fordításnak, lényegében „relatív többség” csupán, a maradék 46 esetben az imádkozás egyéb módjait jelöli a kifejezés,⁷⁷ vagyis összességében a פלל inkább tekinthető az imádkozás cselekvését kifejező általános igének, semmint a közbenjárás szakszavának.

⁷⁴ Ter 20,7.17; Szám 11,2; 21,7; MTörv 9,20.26; 1Sám 2,25; 7,5; 12,19; 12,23; 1Kir 13,6; 2Kir 4,33; 6,17; 19,15.20; Iz 37,15.21; Jer 7,16; 11,14; 14,11; 29,7; 32,16; 37,3; 42,2.4.20; Zsolt 5,3; 72,15; Jób 42,8.10; Dán 9,4.20; Ezd 10,1; Neh 1,4.6; 1Krón 17,25; 2Krón 30,18.

⁷⁵ Balentine az általunk számoltnál lényegesen kevesebbszer fordítaná közbenjárásként az említett kifejezést, ő a saját kalkulációi és értelmezése eredményeként összesen kevesebb, mint 20 előfordulást számol meg. Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 164.

⁷⁶ Ter 20,7; Szám 21,7; MTörv 9,20; 1Sám 7,5; 12,19.23; 1Kir 13,6; 2Kir 4,33; Jer 7,16; 11,14; 14,11; 29,7; 37,3; 42,2.20; Zsolt 72,15; Jób 42,10

⁷⁷ Vö. GERSTENBERGER, E. S., art. פלל, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Vol. VII. (szerk. Fabry, H. J. és Ringgren, H.), Paideia Editrice, Brescia 2007, col. 173. „Tutto ciò significa forse che *pll* denoti quindi l'attività di intercessione e mediazione? Assolutamente no.”

Az igéből képzett főnév, a הִפְלֵךְ összesen 77 alkalommal szerepel a Héber Biblia lapjain. A HALOT tanúságtétele szerint a szó esetleg az istenség döntésre való felszólításaként létezett eredetileg.⁷⁸ Ahogyan erre következtethetünk már a fenti megállapításból is az inkább általános jelentésre vonatkozóan, a Biblia héber szövege szerint mindössze 13 alkalommal jelent közbenjárást (pl. Iz 37,4; Zsolt 35,13; Neh 1,6). Vagyis ebben az esetben is igaz, hogy a szó helyes megértése az „imádság” általános értelemben, aminek az adott szakaszban a konkrétabb jelentését sokkal inkább a szövegkörnyezet határozza meg, mint a הִפְלֵךְ szó használata. (Amikor Manasse imádságáról értesülünk a 2Krón 33,18-ban, az nem tekinthető közbenjárásnak, hiszen önmaga bűneinek megbocsátásáért imádkozik, ezzel szemben Nehemiás a Neh 1,6-ban a nép bűneinek elengedését kéri Istentől, így ez közbenjárásnak minősül.)

Ezen felül úgy tűnik, ha valamilyen imádsághoz szorosabban kötődik a kifejezés, az inkább a „lamentáció” műfaja, semmint a közbenjárásé.⁷⁹ A szó 32x szerepel a Zsoltárok könyvében, megemlítendő, hogy ebből 5 alkalommal Zsoltár feliratként (Zsolt 17, 86, 90, 102, 142), ezen zsoltárok pedig leginkább könyörgések, ill. lamentációk.⁸⁰ Meg kell még említenünk az „imádságot fölemelni” (נִשָּׂא תְפִלָּה) kifejezést, amely összesen 4x fordul elő az Ószövetségben, ezek közül 2x Jeremiás könyvében (2Kí 19,4 párh. Iz 37,4; Jer 7,16; 11,14), minden alkalommal közbenjáró imádságra utal. Ez alapján tehát ismét támadhat olyan benyomásunk, hogy a közbenjárás cselekvésére vonatkozó „szakkifejezést” találtunk, de inkább arról van szó, hogy a tartalom alapján közbenjárás-ként elkülönített szakaszok közül ez a 4 rendelkezik az említett sajátos szókapcsolattal. Vagyis speciálisan a közbenjárásra vonatkozó kifejezést továbbra sem találtunk.

A következő héber szó, amit a közbenjárás szókincsének megállapításakor vizsgálnunk kell, az עָתַר, egészen pontosan az ige qal és hifil alakja, mely szó elsődleges jelentése, úgy tűnik, a „könyörögni, esedezni.” A Lexham Theological Wordbook úgy látja, a szó esetleges rokonítása az arab 'atara szóval, mely az áldozati állat levágását jelenti, nem megalapozott a Szentírásban található használat mentén.⁸¹ Ezzel szemben szorosabb kapcsolatot lát az עָתַר és a közbenjárás között.⁸² A kifejezés 22 alkalommal fordul elő a Szentírásban, ebből 9 olyan esetet számoltunk össze, amikor az imádkozó saját magán kívül másért imádkozik, vagyis közbenjár.

⁷⁸ Vö. KOEHLER et al., HALOT, 1777.

⁷⁹ Vö. Uo.

⁸⁰ Vö. LOWERY, D. D., art. *Prayer*, in *Lexham Theological Wordbook* (szerk. Mangum, D. et al.) (Lexham Bible Reference Series), Lexham Press, Bellingham, WA 2014, o. n.

⁸¹ Vö. LOWERY, *Prayer*, o. n. Ezzel ellentétes véleményt fogalmaz meg Ronald B. Allen, vö. ALLEN, R. B., art. 1722 עָתַר, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 708. Valamint KOEHLER et al., HALOT, 905.

⁸² Vö. LOWERY, *Prayer*, o. n.

(Amikor az egyiptomiak visszatérnek az Úrhoz, könyörögni fognak hozzá, ő pedig meggyógyítja őket, vö. Iz 19,22, ebben az esetben azonban hiányzik a közbenjáró személye, így imádságuk kérő imádság. Amikor Izsák imádkozik feleségéért, Rebekáért, Isten meghallgatja az imádságát, és Rebeka gyermeket fogan a Ter 25,21-ben. Ez közbenjárásnak minősül, Izsák, a közbenjáró imádságára fogan Rebeka méhében a gyermek.)

A 9 előfordulás, ami közbenjárásként értelmezhető, kivétel nélkül a Szentírás első két könyvében található. Izsák közbenjárása a Ter 25,21-ben az első alkalom (technikailag az első kettő lenne, de a második nifal alakban mindössze azt jelzi, hogy az imádság eljutott Istenig). Izsák imádsága, bár mindenképpen közbenjárásként értelmezendő, olyan szempontból sajátos, hogy az imádságnak nincs köze a bűntől való szabaduláshoz, hanem a felsége meddősége a közbenjárás kiváltó oka. A kifejezés „közbenjárni” értelmű további 8 előfordulására pedig a Kivonulás könyvében kerül sor, annak 8-10. fejezeteiben találkozunk a kifejezéssel (Kiv 8,4.5.24.25.26; 9,28; 10,17.18). Ez a szakasz egyébként is súlyos a עתר szótól, a 8,24-ben pedig ténylegesen egymás mellett szerepel az áldozatbemutatás és a fáraóért mondott imádság gondolata.⁸³ A későbbiekben a szöveg fogja még használni a עתר qal-t és hifil-t (valamint nifal-t), de ezek az esetek nem tekinthetők közbenjárásnak.⁸⁴ Így megint meg kell állapítanunk, hogy bár a עתר, vagyis az „esedezni” használatos olyankor, amikor az imádkozó valaki másért esedezik, de ez messze nem szükségszerű.⁸⁵

A fent említetteken kívül van még meglehetősen sok olyan eset, amikor az események menetéből világos, hogy közbenjárás történik, azonban a szöveg nem tartalmazza a fent vizsgált szavakat és szókapcsolatokat. Ilyen az, amikor Jeremiás „Isten színe [szó szerint arca] előtt áll” a Jer 15,1-ben, ami messze nem csak a közbenjáráshoz köthető kifejezés. A Szentírásban sok különböző kontextusban előfordul. József a fáraó előtt áll akkor, amikor a szöveg értelme szerint a fáraó szolgálatába áll a Ter 41,46-ban, és ugyanilyen jelentéssel fordul elő a Jer 15,19-ben, vagyis ugyanannak a fejezetnek egy későbbi szakaszában, amiben először a közbenjárás értelmében állt. Gyakran fordul elő jogi jellegű szövegekben, gyakran összekapcsolható bírósági, jogi vagy peres helyzetekkel (vö. Szám 35,12; MTörv 19,17; Józsa 20,6.9). De még más szövegekörnyezetekben is fellelhető kifejezés a „valaki színe előtt állni.” Megemlítendő ezzel együtt, hogy a papok gyakran állnak Isten színe előtt (pl. Ez 44,15), ami azért jelentős,

⁸³ Bár a kapcsolat nem túlságosan erős. Vö. ALLEN, 1722 עתר, 708.

⁸⁴ Balentine, aki egyébként szigorúbban ítéli meg a közbenjárások előfordulását, mint jelen sorok írója, az Iz 19,22-t mégis akként ítéli meg, ennek az oka nem világos. Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 16.

⁸⁵ Itt kellene még értekezni az igéből képzett főnévvel, de az a HALOT szerint összesen egy alkalommal szerepel a Héber Bibliában, a Szof 3,10-ben, ahol Isten imádóit érti alatta a szöveg. A másik előfordulást az Ez 8,11-ben az 'atara másik jelentésével hozza összefüggésbe a lexikon, aminek inkább az illatáldozathoz van köze, ahogyan azt az etióp 'atana, vagyis „füstölni” ige is alátámasztja. Vö. KOEHLER et al., HALOT, 906.

mert a papok ténylegesen hivatalukból fakadóan látnak el közbenjárói feladatokat (erről a későbbiekben még lesz szó, ld. III. 2. iii), így leginkább a kifejezés papi feladatokkal való összekapcsolása eredményezheti azt, hogy közbenjárásra történő utalásként fogjuk fel. (A Jer 15,1 esetében is figyelemre méltó körülménynek számíthat, hogy Jer maga papi családból származik. Erről lesz még szó a Jeremiás önértelmezését tárgyaló fejezetben.)

Az eddig felsorolt szavakban és szókapcsolatokban közös, hogy többé-kevésbé világos módon az imádság szélesebb kategóriájába tartoznak. Vannak azonban olyan közbenjárások is a Bibliában, amik szókészletüket tekintve csak kevésbé kapcsolhatók ide. Ilyen az „Urat keresni” kifejezés. Amikor Dávid házasságtörő kapcsolatából gyermek születik, a gyermeknek meg kell halnia. Dávid ekkor „kereste az Urat a gyermekért [ויבקש דוד את־האלהים בעד הנער], Dávid böjtöt böjtölt és bement és töltötte az éjszakát és a földön aludt.” (2Sám 12,16.) Ebben a történetben a szent szerző a בקש piel alakot használja, hogy a gyermekért történt közbenjárás aktusát kifejezze. A szó elsődleges jelentése azonban „felfedezni, keresni, kutatni.” Megemlítendő azonban, hogy ebben az esetben a héber prepozíció ismét a בעד, ez a szókapcsolat a 2Sám 12,16-on kívül csupán még egyszer szerepel a Szentírásban az Ez 22,30-ban, ahol a „keresni” és az „-ért” együtt megtalálható, és az a szöveg is a közbenjárásról szól. Valójában azonban abban az utóbbi esetben az עמד בעד a közbenjárást kifejező szókapcsolat.

A שאל qal hasonló jelentéssel rendelkezik, mint a בקש, vagyis „tudakozódni” és „keresni.” Néhány esetben ennek a keresésnek ténylegesen van köze a közbenjáráshoz (vö. 2Kir 22,13), de ezek az esetek ritkák, és semmiképpen nem minősülnek a közbenjárás alapszókincsének. Samuel E. Balentine a lehetséges közbenjáráshoz kapcsolódó héber szavak közé sorolja egyébként a שאל „kérdezni, kikérdezni, konzultálni” szót is, de a Héber Bibliában nem található olyan eset, amikor ténylegesen a közbenjáráshoz lenne köze, miközben teoretikusan természetesen az „Urat kérdezni” jelenthetne közbenjárást. A שאל használatára inkább jellemző, hogy olyankor kerül elő, amikor a közvetítő valamilyen speciális esetben információért fordul Izrael Istenéhez, semmint akkor, amikor ki akarná menteni valamilyen szorult helyzetéből (pl. Bír 18,5). Így a fenti kifejezések (שאל, שאל, בקש) még amikor az imádság kontextusában kerülnek is elő a Szentírásban, inkább tekinthetők a mediáció tágabb kategóriájába tartozó szavaknak, semmint a közbenjárás szakkifejezéseinek.

Ugyanezt mondhatjuk el további olyan kifejezésekről, amelyeket megtalálunk a közbenjárásról szóló további szentírási szakaszokban. Az „Urat hívni” [קרא יהוה],⁸⁶ az „Úr nevét

⁸⁶ 2Sám 22,4.7; Oz 2,18; Joel 1,19; Zsolt 3,5; 18,4.7; 28,1; 30,9; 55,17 (קרא אלהים); 88,10; 130,1; 141,1.

hívni” [קרא בשם יהוה],⁸⁷ a „lecsillapítani az Urat” [חלה פני יהוה]⁸⁸ kivétel nélkül olyan kifejezések, amelyek messze túl általánosak ahhoz, hogy a lehetséges jelentésüket a „közbenjární” kifejezésre egyszerűsíthessük le. Találunk olyan szövegeket, melyekben a kifejezés helyes fordítása a „közbenjární”, de ezen szövegekben nem állíthatjuk, hogy a szóhasználat az, ami az ilyen fordítás oka.

Az utolsó, és talán a legérdekesebb szó, amivel ezen alfejezet keretei között foglalkoznunk kell, kétségkívül a פגע qal (és két alkalommal hifil, Iz 53,12 és 59,16). A פגע szó elsődleges jelentése „találkozni.” Ez a találkozás azonban váratlanul sokféle lehet. A szóhoz igen gyakran kapcsolódó ב (-ban, -ben, -ba, -be) prepozíció mentén feltételezhető, hogy a találkozás fizikai kontaktussal is jár.⁸⁹ (Egyes feltételezések szerint a ב prepozíció a „közbenjární” jelentést jelezné, de amennyiben a kérdéses szövegeket megvizsgáljuk, kiderül, hogy ilyesfajta megfeleltethetőség nincs a kérdéses kifejezések között. Az Iz 53,12-ben hiányzik a prepozíció, míg a Jer 7,16-ban megtaláljuk, mégis mindkét esetben közbenjárásról van szó a szövegben.) A Héber Bibliában összesen 44 alkalommal fordul elő a hifil, és 2 alkalommal a piel alak.

Egyes esetekben a jelentése tényleg mindössze „találkozni” (ilyen pl. a Ter 32,2 ב prepozícióval), vagy „megérkezni valahova” (Ter 28,11, ismét ב prepozícióval). Ez a találkozás azonban esetenként lehet fájdalmas is, ahogyan Mózes ezt a fáraónak kifejti, amennyiben nem mennek ki a pusztaságba áldozatot bemutatni az Úrnak, abban az esetben járvánnyal és karddal fog „találkozni velük” (Kiv 5,3, ebben az esetben is megtalálható a ב prepozíció). Vannak olyan esetek, amikor a szó törzsi határterületek találkozására utal (Józs 19,11, a legmegfelelőbb fordítás talán a területek „érintkezése” lenne, egy alkalommal אָל, egy alkalommal pedig ב előljárószóval), van azonban olyan szöveg is, amelyben az „ölni” a megfelelő fordítás (Bír 8,21, megint ב prepozícióval). Vagyis a „találkozás” ezen szavában (bennfoglaltan) megtalálható a konfrontáció gondolata is.

Izajás könyvében a szenvedő szolgáról szóló negyedik ének azért is figyelemreméltó vizsgálódásunk szempontjából, mert egyazon szövegen belül több különböző jelentésében találjuk meg a פגע héber kifejezést. Először a szöveg arról beszél, hogy „az Úr engedte, hogy ráessenek mindannyiunk bűnei” (Iz 53,6, megtalálható a ב prepozíció), másodszor pedig,

⁸⁷ Ter 4,26; 12,8; 16,13; 26,25; Kiv 34,5; MTörv 28,10; 32,3; 1Kir 18,24; 2Kir 5,11; Iz 12,4; Joel 3,5; Zsolt 116,4.13.17; Siral 3,55; 1Krn 16,8.

⁸⁸ Kiv 32,11; 1Kir 13,6; 2Kir 13,4; Jer 26,19; Zak 7,2; 8,21.22 (mindkétszer együtt a יהוה בקש-jal); Mal 1,9 (nem יהוה, ebben a szövegben אָל); Dán 9,13; 2Krn 33,12.

⁸⁹ Vö. HAMILTON, V. P., art. 1731 פגע, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 715.

amikor kinyilvánítja, hogy ő „sokak vétékét hordozta, és *közbenjárt* a bűnösökért” (53,12, כּ prepozíció nélkül).⁹⁰ A TWOT bármennyire is ezt tekinti elsődleges jelentésnek,⁹¹ a כּ פּנָה nem sokszor utal közbenjárásra. Mindösszesen 5 olyan alkalom van, amikor egészen világosan a „közbenjárni” a szó értelmének helyes megközelítése. (Ter 23,8; Iz 53,12; Jer 7,16; 15,11; 27,18. Két további vers, az Iz 59,16 és a Jer 36,25 kérdések, a Jób 21,15 pedig inkább „imádkozni” általános értelemben.)⁹²

Mindenképpen jelentős azonban ezzel a szóval kapcsolatban az, hogy a találkozás azokban az esetekben, amikor magában foglalja a közbenjárás gondolatát, egyszersmind jelenti azt is, hogy az imádkozó „sürgeti,” sőt „zaklatja” a másik felet, esetünkben az Urat, a kérésével.⁹³ A szó általános jelentéséből kiindulva tehát a כּ פּנָה közbenjárásként történő megértése kevésbé az imádság spirituális oldalát hivatott hangsúlyozni, sokkal inkább azt, ahogyan a kérő „ráesik” Istenre, miközben folyamatosan támadja Őt a kérésével,⁹⁴ de éppen a szó korábban vázolt jelentésárnyalatainak fényében és az imádság intenzitásának kifejeződéseként a kifejezésbe könnyedén beleérthetjük az Istennel felvállalt konfrontációt is. (Jézus esetleg egy hasonló viselkedést ír le az igazságtalan bíróról szóló példabeszédben, bár sajnálatos módon nem találunk szó szerinti egyezéseket a Lk 18,2-5 és a LXX szóhasználat között.)

Általánosságban tehát megállapíthatjuk, hogy egyes kifejezések inkább, mások kevésbé hordozzák a „közbenjárni” jelentésárnyalatot. A közbenjárásnak nincs kiforrott, kizárólagos és világos szókinccse, bár kétségtelenül bizonyos szavak lehetnek jelzései annak, hogy ami a szövegben történik, jó eséllyel közbenjárás. Úgy tűnik azonban, ebben a kérdésben is inkább kell a szövegkörnyezetre, a kontextusra hagyatkoznunk, semmint a szövegben használt szavakra önmagukban.

⁹⁰ A LXX szintén ugyanazon görög szót használja mindkét esetben, ez a szó pedig a ‘*παράδιωμι*.’ A szövegek megértése ilyen módon „az Úr átadta őt a bűneinkért az 53,6-ban, és „ő átadatott a bűneikért” az 53,12-ben. Megemlítendő, hogy a ‘*παράδιωμι*’ az Újszövetségben is jelentős teológiai felhanggal rendelkezik.

⁹¹ „The verb *pāga* ‘appears forty-four times in the OT with the above range of meanings. The two basic meanings of the Hiphil are (1) «to intercede»...” HAMILTON, 1731 פּנָה, 715.

⁹² Mint általában, ebben az esetben is érdekes lehetne a פּנָה igéből képzett főnevek vizsgálata, azonban a פּנָה egyetlen alkalommal szerepel a Héber Bibliában (Jób 7,20). Abban az esetben a fordítása kissé nehézkes, a HALOT, Károli Gáspár, és nyomán pl. a SZIT fordítás is a „cél tábla” fordítást preferálja. A másik igéből képzett főnév, a פּנָה pedig csak két alkalommal fordul elő, először az 1Kí 5,18-ban, ahol „találkozás”-nak fordíthatjuk (mivel gonosszal találkozás, az NRSVCE a szóösszetételt „misfortune”-nek fordítja), a másik előfordulás pedig a Préd 9,11, ahol az „esély, lehetőség” tűnik megfelelő fordításnak.

⁹³ Vö. WIDMER, *Standing*, 344.

⁹⁴ Vö. Uo.

i. A közbenjárásra használt kifejezések a LXX-ban és a Vulgata-ban

Miközben ebben a disszertációban a legtöbb esetben tudatosan hagyjuk figyelmen kívül a LXX görög szövegét, vizsgálatunk középpontjában a TM héber szövege áll, nem tűnik haszontalannak, hogy a közbenjárás szókészletének vizsgálatakor vessünk egy pillantást az Ószövetség görög és latin szövegére. Ez a kitekintés azért sem tűnik fölöslegesnek, mert amennyiben a görög, vagy a latin szöveg tartalmaz olyan kifejezéseket, amelyek egyértelműen és esetlegesen kizárólag a „közbenjárni” jelentést hordozzák, úgy feltételezhetjük, hogy mégis lehetnek olyan héber kifejezések, amelyek szintén valamilyen oknál fogva igényt tarthatnak hasonló kizárólagosságra. Másképpen megfogalmazva a LXX és a Vulgata szövegének vizsgálata egyfajta ellenőrzésként is felfogható a korábbi vizsgálatunkra nézve.

Azt azonban már a vizsgálódás kezdetén kijelenthetjük, hogy a görög nyelvű LXX-ban nincs szakkifejezés a közbenjárásra. A görög szöveg általában az egyes héber szavak alapvető, általános jelentésének megfelelően választja ki az azoknak megfelelő görög szót, szavakat. A פלל hitpael görög megfelelője a προσεύχομαι „imádkozni,”⁹⁵ a szövegekben pedig a leggyakrabban ténylegesen ez a szó áll a פלל hitpael helyén.⁹⁶ (Ter 20,7.17; 1Sám 7,5; Iz 37,15; Jer 37,3 [44,3 a LXX-ban]; Jer 42,2 [49,2 a LXX-ban]; Neh 1,6; 2Krón 30,18.) Ezen felül nem egy alkalommal használja a LXX a προσεύχομαι szót olyankor, amikor a עתה qal (kérni, könyörögni) alakot fordítja görögre (pl. Kiv 10,17).

Ez utóbbi szóra, a עתה qal alakra egyébként gyakoribb, hogy a görög az εὔχομαι „imádkozni, kívánni” szót használja.⁹⁷ Ez történik a Kiv 8,4 [LXX 8,8]; 8,8.9; 8,24.28; 9,28; 10,18 esetében. Amikor azonban Izsák könyörög a feleségéért Rebekáért, aki gyermektelen, a LXX a δέομαι görög szót fogja használni, melynek jelentése „kérni, kívánni.”⁹⁸ A δέομαι kifejezést azonban a LXX gyakran használja olyan helyzetekben, amikor a héber szövegben a חלה „lecsillapítani” szó szerepel (pl. Kiv 32,11; 1Kir 13,16 [2x]). A Jer 7,16-ban, amely szakaszra a disszertáció különleges figyelemmel van, a LXX a προσεύχομαι igét használja

⁹⁵ Vö. ARNDT, W. et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago 2000, 879., LIDDELL, H. G. et al., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996, 1511.

⁹⁶ Miközben sok nyelvben vannak különböző szavak az imádság különböző fajtáira tartalom vagy éppen forma szerint, az imádság legalapvetőbb megközelítése az istenséggel verbális módon kifejezett kapcsolatfelvételi kísérlet, ahogyan ez a görög kifejezésben is benne van. Vö. LOUW, J. P. és NIDA, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, United Bible Societies, New York 1996, 408.

⁹⁷ „Erősen kívánni,” ahogyan azt a Lexham Theological Wordbook megfogalmazza, amely erős kívánság aztán ki akar fejeződni imádságban, ill. egészen pontosan kérésben. Vö. BIANCHI, F., art. *Desire*, in *Lexham Theological Wordbook* (szerk. Mangum, D. et al.) (Lexham Bible Reference Series), Lexham Press, Bellingham, WA 2014, o. n.

⁹⁸ A szó valamilyen szükséghelyzetre utal, amiben a kérés megfogalmazódik. (Ennek a definíciónak tökéletesen megfelel az a helyzet, amiben Izsákot és Rebekát a Ter 25-ben találjuk.) Vö. LOWERY, *Prayer*, o. n.

akkor, amikor a TM-ban a פלל hitpael található, a נשא רנה ותפלה görög fordítása ἀξιώω τοῦ ἐλεηθῆναι αὐτοὺς καὶ εὐχομαι, vagyis „irgalomra méltónak találni őket és imádkozni,” (ez a rész nem teljesen szó szerinti fordítása a héber szövegnek), a פגע pedig a LXX-ban mint προσέρχομαι, „közeledni, menni valaki felé” szerepel. Ez utóbbi kifejezésre majd a Jer 15,11-ben a görög fordító a παρίστημι, vagyis „közeledni” szót fogja választani, ahogyan pedig korábban említettük, az Iz 53,6-ban és 12-ben παραδίδωμι lesz a görög fordítás.

Láthatjuk tehát, hogy a LXX által használt kifejezések ugyanazon a szemantikai mezőn belül mozognak, mint a TM által használt héber szavak. Ezzel együtt is, miközben bizonyos tendenciák felfedezhetők arra vonatkozóan, melyik héber szóra milyen görög megfelelőt használ a fordító, nincs egyértelmű és teljes átfedés a héber és a görög szavak között, és nem találunk olyan görög kifejezést, ami kizárólag, vagy legalább döntően azt jelentené: „közbenjárni.” A LXX-ban tehát nincs a közbenjárásra specializált szókincs.

A Vulgata szókincséhez kapcsolódóan az első dolog, amit meg kell jegyeznünk, hogy a latin nyelvben ténylegesen létezik egy szó, ami a közbenjárás szakkifejezésének tekinthető, ez pedig az 'intercedere.' Ékesen jelzi ezt az is, hogy mind az olasz (ami kevésbé meglepő), mind az angol nyelv módosítás nélkül átveszi az eredeti latin szót a saját szókincsébe, hogy rendelkezzen az imádságnak ezt a különleges módját jelző kifejezéssel.

Amikor azonban a Szentírás latin szövegét vizsgáljuk, azt találjuk, hogy fordítási elveit tekintve a latin szöveg a LXX görög fordításának elvét alkalmazza, vagyis nem a „szakkifejezés” szerepel azokban az esetekben, amikor a szöveg közbenjárásról tudósít, hanem a héber szövegnek megfelelő latin kifejezéseket találjuk. 'Orare,' vagyis „imádkozni” leggyakrabban a פלל hitpael latin fordítása (Ter 7,17; 1Sám 7,5; 2Kir 19,15; Iz 37,15; Jer 37,3; 42,2; Neh 1,6; 2Kron 30,18; Jób 42,8). Ezen kívül a 'deprecor' „kérni, könyörögni” is előfordul, mint a פלל hitpael fordítása, van azonban olyan eset is, amikor a עתר latin megfelelőjeként szerepel (Ter 25,21). A עתר megfelelőjeként használja a latin szöveg az 'orare' szót is (Kiv 8,4; 9,28), máskor pedig 'rogatur' vagyis „könyörögni” áll az עתר megfelelőjeként (Kiv 8,24; 10,17). Olyan kontextusban, amikor a közbenjárásról van szó, a חלה héber igét is gyakran az 'orare' „imádkozni” szóval fordítja (Kiv 32,11; 1Kir 13,16 [ebben a versben kétszer szerepel a héber kifejezés, első alkalommal a latin fordítás 'deprecor,' második alkalommal 'orare']). A Jer 7,16-ban a Vulgata az 'orare' szóval fordítja a פלל בעד szófordulatot, a נשא רנה ותפלה fordítása „assum deprecationem et orationem,” a פגע latin megfelelőjeként pedig az 'obsistere,' vagyis „ellenállni, küzdeni valami ellen” kifejezést találjuk.

Összességében megállapíthatjuk, hogy a Vulgata egyazon szemantikai mezőn mozog, mint a TM és a LXX, továbbra sem találunk azonban teljes megfelelést egyes héber szavak és

akár görög, akár latin megfelelőjük között. Ez különösen annak fényében figyelemre méltó, hogy amint fentebb említettük, a Vulgata-nak lett volna lehetősége a közbenjáró imádságot pontosan meghatározó 'intercedere' szót használni azokban az esetekben, amikor a kontextusból ez a jelentés következik. Ez számunkra is segítség lett volna, mert noha végérvényesen nem döntené el a vitát arra vonatkozóan, hány alkalommal találkozunk tényleges közbenjárással az Ószövetségben, legalábbis a latin fordító(k) erre vonatkozó szövegértelmezésének indikátoraként jól funkcionálna. A latin fordító ugyanis ismerte a kifejezést akkor, amikor a Vulgata fordítást megalkotta. Erről árulkodik, hogy a szövegben találkozunk az 'intercedere' latin szóval, a Ter 23,8-ban (ahol a פגע ב latin megfelelője), az 1Sám 2,25-ben (ahol a héber kifejezés פלל hitpael és ל prepozíció), és a Jer 15,11-ben (ismét a פגע ב fordításaként). Vagyis összességében megállapítható, hogy a héber kifejezésekkel kapcsolatos vizsgálódás eredményét megerősíti a LXX és a Vulgata közbenjárásra vonatkozó szókészletének vizsgálata is, amennyiben a végeredmény az, hogy noha leggyakrabban az imádság szemantikai mezejében, vagy legalábbis annak közelében mozognak a közbenjárásra vonatkozó szavak és szókapcsolatok, végül továbbra is a kontextus az, ami elsősorban árulkodik arról, a történetben szereplő imádság közbenjárás, vagy sem.

3. A közbenjárás sikeressége

Miután megvizsgáltuk, mit kell értenünk általában közvetítésen, és azon belül is közbenjáráson, foglalkoztunk a kérdéssel, hogyan tudjuk a szókészlet alapján elkülöníteni azokat a szentírási beszámolókat és szövegeket, amelyek közbenjárásnak minősíthetők. Ezen a ponton pedig be kellett látnunk, hogy sajnos éppen a szavak, kifejezések használata csak igen mérsékelt segítséget nyújt olyankor, amikor azt próbáljuk megállapítani, hogy a leírt szöveg közbenjárásról akar tudósítani, vagy sem. Ehelyett a kontextus az, ami nagyobb segítséget jelent ebben a kérdésben.⁹⁹ Ezen két terület vizsgálata ezzel együtt is hasznunkra volt annak felépítésében, amit a Szentírásban meglátásunk szerint a közbenjárás jelent. Korábban jeleztük már, hogy a Biblia összességében nem bővelkedik közbenjárásokban, és ezen közbenjárásoknak is csupán egy részére igaz az, hogy sikeresnek mondható. Többek között ezért is fontos arra is kitérnünk, vajon mi tehet sikeressé egy közbenjárást, mik lehetnek a

⁹⁹ Csupán érdekességként jelezzük, hogy a Pápai Bibliikus Intézetben több professzornál is alapelv volt 2016. és 2020. között a mondás, amely így hangzott: „Extra contextum nulla salus,” utalva ezzel arra, hogy egy-egy szó, kifejezés, szövegrészlet, vagy akár komplex elbeszélés esetében is a kontextus az a végső koordináta-rendszer, amely a jelentést végérvényesen meghatározza.

„kritériumai” annak, hogy valaki sikerrel járjon akkor, amikor YHWH-t a meghozott ítélet végrehajtásától próbálja eltántorítani. Előre le kell azonban szögeznünk, hogy mivel Izrael Istene tökéletesen szabad a döntésében, így pontos „recept,” vagy a döntéshozó akár csak burkolt manipulálásához szükséges „mágikus használati útmutató” felfedezésére a Szentírás lapjain nincs valódi remény. Isten szabad entitás, aki, ahogyan ezt idéztük is, „irgalmaz annak, akinek irgalmazni akar.” Lehetnek azonban olyan kritériumok, amelyek javítják a szükségben szenvedő esélyeit arra, hogy a közbenjárás pozitív eredménnyel záruljon. Ezen kritériumokat próbáljuk tehát a következőkben lehatárolni.

i. Előzetes bűnbánat

Említettük, és még fogjuk is említeni, hogy a Bibliában nem minden esetben igaz az, hogy a közbenjárás kiváltó oka bűn és büntetés, erre pedig már korábban is használt példánk Izsák és Rebeka története, és az abban leírt közbenjárás (Ter 25). De (mielőtt egy ilyen elképzelés kialakulna, le kell szögeznünk, hogy) nem ez az egyetlen eset. Minden nehézség nélkül ide sorolhatók a két nagy nem író próféta, Illés és Elizeus halottfeltámasztásai is. Illés a Careftai özvegy gyermekét hívja vissza az életbe, az imádsága és cselekvése világos közbenjárás, amelyben a fentebb vázolt kritériumoknak megfelelően a rászoruló fél a fiú, aki elveszítette a *נַפְשׁוֹ*-ét, Isten a fél, aki ezt egyedül vissza tudja neki adni, Illés pedig a közbenjáró, aki a fiú érdekeit képviseli. Ennek az elbeszélésnek külön érdekessége, hogy amikor a tragédia megtörténik az özvegygel, ő maga is arra gondol, hogy a bűne miatt történt a szerencsétlenség a fiúval. Miközben a szöveg elárulja nekünk, hogy az asszony éppen az izraelita irgalmasság egyik fontos cselekedetét gyakorolja a prófétával, hogy ti. befogadja a házába (az idegent),¹⁰⁰ közben maga az özvegy arra gondol, azért éri a büntetés, mert a próféta jelenléte az istenének a figyelmét az asszony házára irányította, és így az istenség külön is felfigyelt a bűneire.¹⁰¹ A próféta azonban az imádságában éppen amellet áll ki, hogy az asszony jót tett vele, ezt idézi YHWH emlékezetébe (1Kir 17,20). Vagyis Illés itt az asszony iránta kifejezett jóindulatát jelöli meg, mint ami az az előzetes körülmény, ami Istent, aki képes teljesíteni a kérést, jóindulatra hangolhatja, hogy a közbenjárás sikeres legyen. Ugyanez a kiindulási pont és végeredmény megfigyelhető Elizeus próféta működésében is: az asszony jóindulata; az, hogy befogadja a

¹⁰⁰ A szöveg itt mondja el először, hogy Illés az asszonynál lakik, vö. 1Kir 17,19: „*וַיֵּצֵא הוּא אֶל-הַעֲלִיָּה אֲשֶׁר-רָהוּ אִישׁ בְּשֵׁב, וַיִּפֹּשׂ*” vagyis „és felvitte a fönti szobába, ami ő (ott) lakó volt.”

¹⁰¹ Vö. COGAN, M., *I Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 10), Yale University Press, New Haven; London 2008, 428.

prófétát a házába; hogy a fia meghal, de a próféta visszakönyörgi az életet a fiúba (2Kir 4,18-37). Az imádság szövegével ez alkalommal nem ismertet meg a szerző, de a könyörgés tényét kifejezetté teszi (4,33).¹⁰² Ezekben az esetekben tehát nem a népért, hanem egyénért jár közben a közbenjáró, a kiváltó ok pedig nem bűn, hanem meddőség, valamint tragikus haláleset. Az előzetes körülmény pedig, ami a közbenjárás sikerességének esélyeit növeli, Illés és Elizeus esetében a szülséget szenvedő a szülséget megelőző pozitív viszonyulása és viselkedése (röviden jósága) a közbenjáró iránt (aki – próféta lévén – Isten képviselője, vagyis az iránta tanúsított jóság legalább bizonyos fokig tekinthető az általa reprezentált Isten felé tanúsított jóságnak).

A legtöbb esetben azonban a közbenjárás valamilyen elkövetett bűn kontextusában történik. Korábban már említettük (és a későbbiek során még egy alkalommal részletesen foglalkoznunk kell majd vele a próféta és a közbenjárás viszonyának vizsgálata során, ld. III. 3. i.) azt az esetet, amikor Abimelek gerári király elveszi Ábrahámától a feleségét, Sárát. Ebben az esetben fontos kiemelni, hogy Abimelek tudatlanságában cselekedett, azt gondolva, hogy Sára Ábrahám húga, valamint az is fontos körülmény, hogy azonnal visszaszolgáltatja az asszonyt urának, amint tudomást szerez arról, hogy Sára férjes asszony. Ez azonban nem változtat a tényen, hogy elvette őt, az ókorban pedig a bűn, amint azt korábban szintén említettük már, kevésbé szubjektív erkölcsi kategória, mint amennyire a modern erkölcsoteológiában, sokkal inkább cselekvés, és mint ilyen, objektív valóság. A bűn elkövetése tehát megtörtént, a logika pedig a „cselekvés – következmény” ok – okozati láncolata mentén épül fel, vagyis az elkövetést a büntetés követi, ami ebben az esetben halált jelentene Abimelek számára.¹⁰³ Van azonban esély arra, hogy az események láncát Abimelek valahogyan megtörje: Abimelek visszaszolgáltatja az asszonyt az urának, Ábrahámnak, aki közbenjár érte az egyetlen személynél, akinek hatalma van az ok-okozati lánc megtörésére,¹⁰⁴ mert fölötte áll annak. Isten pedig hallgat a „prófétájára,” (arról, miért és mennyire problematikus ez a jelző Ábrahám esetében, még lesz szó, ld. III. 3. i. 3), Abimelek megmenekül. Ráadásul Abimelek még a közbenjárás előtt jóvátételt fizet Ábrahámnak, amennyiben juhokat, szarvasmarhákat, szolgákat és szolgálókat ad neki (Ter 20,14), valamint ezer ezüst sékelt kifejezetten azért, hogy ezzel

¹⁰² Noha az Illés- és Elizeus-ciklusok nyilvánvalóan közel állnak egymáshoz, nem kell feltétlenül irodalmi függésben gondolkozunk a két elbeszélés között. Azok a folklorisztikus elemek, amelyek igen jellemzőek a két próféta történeteinek elbeszéléseire, és amelyek minden valószínűség szerint a „prófétafiak” elbeszéléseiben a két főszereplő között vándorolhattak, gazdagíthatják mindkét próféta legendáriumát. Vö. COGAN, M. és TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 11), Yale University Press, New Haven; London 2008, 59–60.

¹⁰³ Vö. WESTERMANN, C., *A Continental Commentary: Genesis 12–36*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1995, 323.

¹⁰⁴ Vö. SCHREINER, J., *Az Ószövetség Teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2004, 257.

„bekösse azok szemét,” akik Ábrahámmal érkeztek Gerárba (20,16),¹⁰⁵ vagyis jelentős összeggel nyomatékosítja a jóvátétel iránti elkötelezettségét.¹⁰⁶ Amikor tehát arra a kérdésre keressük a választ, milyen a közbenjárás esélyeit növelő előkészületeket találunk ebben a történetben, a válasz az asszony visszaadása a férjének, vagyis bizonyos értelemben a bűn elkövetése előtti állapot helyreállítása, valamint tekintélyes összegű jóvátétel fizetése a sértett félnek. (Szándékosan teszünk különbséget a két cselekvés között, mert noha természetesen az asszony visszaszolgáltatása önmagában még nem teszi semmissé az elkövetett bűnt, de az összeg, amit Abimelek fizet, valóságosan magas, a magyar nyelv pedig kifejező abban a tekintetben, hogy a bűn roncsolja a valóságot, a jóvátétel pedig több, mint a valóság helyreállítása, hiszen – ahogyan azt a szó maga kifejezi – a rossz előtti állapotot nem egyszerűen visszaállítja, hanem *jóvá teszi*.)

Sámuel első könyvének 7. fejezetében a nép úgy dönt, visszatér Istenéhez. Sámuel ekkor felszólítja őket, hogy tisztítsák meg a nekik adott földet az Astartéktól és Baaloktól¹⁰⁷ (1Sám 7,3-4). A nép készségesen engedelmeskedik Sámuel parancsának, majd összegyűlnek Micpában, ahol közösségi bűnvallomást tartanak, és bevallják, hogy hűtlenek lettek YHWH-hoz (7,6). Emellett rituális cselekvéseket is végeznek, kiöntik a vizet a földre, ami esetleg azt jelzi, hogy a nép nem csak bűnvallomást tesz, hanem bűntől is, teszi pedig ezt olyan intenzív módon, hogy nem csak az ételt, az italt is megvonja magától.¹⁰⁸ Eközben azonban a filiszteusok azt tervezik, hogy megtámadják a választott népet (7,7).¹⁰⁹ A nép és Sámuel ebben a helyzetben

¹⁰⁵ Vagyis feltételezhetően ezzel az összeggel szándékozza visszaállítani Sára becsületét Ábrahám háza népe körében. Vö. SKINNER, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (International Critical Commentary), Scribner, New York 1910, 319.

¹⁰⁶ Az összeg maga igen tetemes, az ugariti mitológiában az istenek között fizetnek ennyit a menyasszonyért, egy hétköznapi munkás egy élet alatt sem keresett ennyit. Vö. Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, *Bible Background Dictionary*, 52.

¹⁰⁷ A 3. vers beszél még Aserákról, amelyek pontos mibenléte megosztja a tudóstársadalmat, mi magunk mellett vagyunk, hogy nagyobb valószínűséggel kell kultikus tárgyat (vagy növényt) értenünk a kifejezés mögött, mint YHWH kedvesét a népi vallásosságban. Baal Haddu (vagy Hadad) legfontosabb építetvénye, Astarte pedig a leghatalmasabb kánaánita istennő. A többszám feltételezhetően nem a kultushelyek sokaságára utal, hanem a „Baalok és Astarték” gyűjtőfogalmakként funkcionálnak, vagyis Sámuel az összes kánaánita istenségek és istennők „kitakarítására” szólítja föl Izraelt. Vö. MCCARTER Jr., P. K., *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 8), Yale University Press, New Haven; London 2008, 143.

¹⁰⁸ Vö. AULD, A. G., *I & II Samuel: A Commentary*, 1st ed. (The Old Testament Library), Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2012, 88. Mások szerint a víz kiöntése esetleg rituális cselekvés, amely a bűnbevalláshoz kapcsolódik. Vö. MCCARTER, *I Samuel*, 144. A bűntőlés gyakorlata egyébként az Ószövetségen kívül csak ritkán jelenik meg a korabeli irodalomban, az Ószövetségben pedig általában valamilyen kérés nyomatékosításaként. A mögöttes logika szerint a kérés olyan mértékben foglalkoztatja az egyént, hogy a fizikai szükségletek a háttérbe szorulnak. Ez különösen kézzelfogható lesz majd Dávid király bűntőlésekor, amit a haldokló gyermekéért végez. Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, *Bible Background Dictionary*, 290.

¹⁰⁹ Érdekeség, hogy maga a csata esetleg „önbeteljesítő jóslat,” az izraeliták filiszteus elnyomás alatt szenvednek, a katonai tevékenységeket gyakran összegyűlekezés és rituális tevékenység előztek meg, a hatalom birtokosai pedig gyakran a kémeik jelentése alapján éppen az ilyen események kapcsán sejtették előre, hogy vazallusaik lázadásra készülnek. Vö. uo.

nincsenek felkészülve egy összecsapásra. A nép tehát megkéri Sámuel, hogy könyörögjön az Úrhoz. Sámuel ekkor első lépésként egészen elégő áldozatot (עולה) mutat be Izrael Istenének, ezután pedig könyörög a népért. Isten meghallgatja a könyörgést és vihart zúdít a filiszteus seregre, amely megzavarodik, és végül vereséget szenved Izrael fiaitól (7,10).

Ez az elbeszélés azért is figyelemreméltó, mert Sámuel ekkor cselekszik először bírónak Izrael fölött, amennyiben a szöveg kifejezetté teszi, hogy bíraskodik (7,7), de ugyanitt papi feladatkörben is láthatjuk őt, amennyiben ő mutatja be az áldozatot a közbenjárás nyomtatékosítására (7,9).¹¹⁰ (A közvetítői feladatoknak ez a „keveredése” a későbbiek során még fontos lesz, ld. III. 3. iii.) Ebben a beszámolóban tehát a közbenjárás sikeresnek tekinthető, azok a faktorok pedig, amelyek növelik a közbenjárás esélyét a sikerre, számosak: a nép bűnbánatot tart, vagyis beismeri, hogy hibázott; nem pusztán a spontán bűnbánat megnyilvánulásairól olvasunk a szövegben, hanem nagy valószínűséggel rituális cselekvés keretei között történik a bűnvallomás; a nép a bűnbocsánat reményében böjtöl, ezzel is nyomtatékosítja a kérését; amikor a filiszteus támadásról tudomást szereznek, Sámuel áldozatot mutat be Izrael Istenének; ezután könyörög a választott nép megmeneküléséért. Az isteni irgalom a bűnök fölött és az ellenségtől való megszabadítás tehát ebben az esetben sem a semmiből jön, több előzetes körülmény javítja a szükséglet szenvedők esélyeit a közbenjárás sikerességének tekintetében.

Hiszkija király idejében szintén nagy fenyegetéssel néz szembe a Szent Város, és annak lakossága. Szancherib asszír király folytat büntető hadjáratot a Levante fellázadt népei ellen. (Kr. e. 705-ben II. Szargon egy hadjárat során meghal, a Levante adófizető népei pedig felismerik az esemény ómen-jellegét, amely az asszír birodalom végét jövendöli, és beszüntetik az adófizetést Asszírának. Emellett még Babilon is fellázad, így az új uralkodónak először ott kell rendet tennie, majd ezután indul nyugat felé.¹¹¹) Archeológiai bizonyítékok alapján az asszír sereg óriási pusztítást végez Júda területén,¹¹² majd megérkeznek Jeruzsálem falai alá. Amikor az eseményeket értékeljük, nem szabad megfélemednünk arról, hogy ugyanez az Asszír birodalom huszonegy évvel korábban a földdel tette egyenlővé a szegény déli kistestvérnél az ókori történelemben lényegesen erősebb és jelentősebb Szamariát. Logikus

¹¹⁰ Ehhez még hozzávehetjük a prófétai feladatkört is, ami elsődlegesnek tűnik Sámuel életében (legalábbis egyesek szerint), vö. 1Sám 3,20. Vö. TSUMURA, D., *The First Book of Samuel* (The New International Commentary on the Old Testament), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 2007, 234. Ő a közbenjárás végzésében is a próféta háborús időkben betöltött különleges szerepét látja McCarter nyomán, vö. TSUMURA, *Samuel*, 235., az idézet MCCARTER, *I Samuel*, 149.

¹¹¹ Vö. pl. FINKELSTEIN, I. és SILBERMAN, N. A., *Biblia és Régészet: Az Ókori Izrael Történelmének Két Arca*, Goldbook, h. n. é. n., 259-260.

¹¹² Vö. GRABBE, L. L., *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know it?* rev. ed., Bloombury, London-Oxford et al. 2017, 210-211.

döntésnek tűnik tehát megnyitni a város kapuit a hódító sereg előtt, és reménykedni a méltányos büntetésben. Hiszkija azonban Izajás prófétához fordul tanácsért abban a kérdésben, hogyan viszonyuljon az asszír ostromhoz (2Kir 19,2-3), Izajás pedig válaszában arra biztatja a királyt, hogy ne adja föl a várost, mert Isten maga intézkedik arról, hogy Jeruzsálem megmeneküljön (19,6-7).

A király már a 19,1-ben vezeklőruhát öltött magára, és a templomba ment imádkozni, amikor pedig felröppen a hír, hogy Asszíria visszavonul, de maga az asszír uralkodó figyelmezteti Hiszkiját, hogy nincs oka reménykedni a büntetés elkerülésében (19,10-13), ismét felvonul az Úr templomába, és ezúttal az imádságát is „hallhatjuk.”¹¹³ (19,15-19, Hiszkija érvelésének arra vonatkozóan, hogy miért kellene Istennek segítenie, ebben az esetben is az a fő fókusz, amit korábban Isten reputációjaként aposztrofáltunk, vagyis az imádság arra való tekintettel kéri Isten segítségét, hogy Asszíria királya becsmérelte őt, valamint felhívja rá a figyelmet, hogy amennyiben segít, annak a híre eljutna a többi néphez is. Vagyis Istennek magának is érdeke, hogy beavatkozzon.¹¹⁴) YHWH pedig ígéretet tesz Hiszkijának, hogy saját kezébe veszi a problémát, és még azon az éjszakán lesújt az Úr angyala az asszír seregre, úgyhogy az visszavonul (19,35-36), Szancherib pedig nemsokára merénylet áldozatává válik.

Ebben az esetben első ránézésre nem találunk nagy mennyiségű előkészületet, amelyek a közbenjárás sikerének esélyeit növelnék. A figyelmes olvasónak azonban feltűnhet, hogy a 19,2-ben a király vezeklőruhát ölt magára, vagyis a kérését már első alkalommal vezekléssel támasztotta alá. A ruhák megszaggatása és a vezeklőruha öltése jól dokumentált elemei a gyászhoz kapcsolódó rítusnak (pl. Ter 37,34), de fölveszik olyankor is, amikor nemzeti tragédia miatt gyászolnak (Jób 16,15), a bűnök bocsánatáért esedezéskor is használatos öltözék (1Kir 21,27), illetve a szabadításért való könyörgés alkalmával sem a 2Kir 19 az egyetlen alkalom, amikor felöltik (vö. pl. Dán 9,3; Jud 4,10; Bár 4,20; 1Mak 3,47).¹¹⁵ A vezeklőruha durva anyagból készült, így feltételezhető, hogy viselése nem volt kényelmes (különösen akkor, amennyiben a bőrön viselték, és nem vettek alsóruhát), ezzel tehát a vezeklő büntette magát Isten előtt, ezzel is nyomatékot adva a kérésének.

¹¹³ Vagyis ebben az esetben a király az, aki közvetítőként közbenjár a népéért. Egyes tudósok úgy tekintik, hogy ebben az esetben Hiszkija a nép „papjaként” cselekszik, ahogyan tette ezt előtte pl. Salamon a templomszentelési liturgia alkalmával (2Kir 8). Vö. MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (International Critical Commentary), Scribner, New York 1951, 493. Ez a későbbiek során azért lesz még érdekes, mert ez a látszólag mellékes kijelentés is arról árulkodik, hogy a király, amikor a templomban a népért közbenjár, olyan tevékenységet végez, amit a szerző „ösztönösen” a papsághoz kapcsol, vagyis tudattalanul is a papsághoz tartozónak gondolja a közbenjárás végzésének kötelezettségét.

¹¹⁴ Vö. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 235.

¹¹⁵ THOMPSON, J. A., art. *Sackcloth*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 1034.

Emellett pedig van még egy fontos elem, amelyet figyelembe kell vennünk akkor, amikor Hiszkija eredményes közbenjárásának okait vizsgáljuk, ez pedig az ország megtisztítása a más istenek tiszteletétől. Hiszkija ugyanis reformokat eszközöl, leromboltatja a magaslati helyeket (amelyek a vidéki áldozatbemutató helyek voltak, ezeken a helyeken pedig nem kizárólag YHWH-t tisztelték), összetöreti a szent oszlopokat, kivágatja az Aserákat és felújítja a jeruzsálemi templomot, valamint az abban zajló kultuszt (2Krón 29,1-31,21 párh. 2Kir 18,4.16.22).¹¹⁶ Sőt, a Nekustánt, a Mózes által még a pusztai vándorlás idején készített rézkígyót is összetöreti, feltételezhetően annak bálvány-jellege miatt. Amikor pedig a reform okaira kérdezzük rá, tekintettel arra, hogy annak időpontja korábbi, mint az Asszíria elleni lázadás, de (szemben a Krónikás feltételezésével) későbbi, mint Szamaria pusztulása, így talán nem járunk messze az igazságtól, ha a (természete szerint elsősorban vallási) reform motivációjául éppen az északi országrész bukását jelöljük meg. A júdeai vezetőségnek fel kellett tennie a kérdést, mi okozhatta Szamaria elestét, erre a kérdésre pedig legitim válaszlehetőség volt az, hogy a Szamaria (és Júda) Istenétől való elpártolás miatt.¹¹⁷ (Abban, hogy erre a válaszlehetőségre eljussanak, feltételezhetően szerepe volt Mikeás prófétának is, és annak, hogy a szavait Szamariának és Júdának címezte, a próféciájában meghirdetett büntetés pedig az északi országrészt már utolérte, vö. Mik 1,1-9.)

Amennyiben tehát Hiszkija el akarta kerülni az isteni haragnak azt a megnyilvánulását, ami megsemmisítette Izraelt, meg kellett tennie a megfelelő lépéseket. Jeremiás könyvében egyes öregek fel is emlegetik Mikeást, Hiszkiját, és azt, hogy a vallási reform megmentette az országot: „Néhányan felálltak az ország vénei közül, és így szóltak a nép egész gyülekezetéhez: «A moreseti Mikeás, aki Hiszkijának, Júda királyának idejében prófétált, így beszélt egykor Júda egész népéhez: Ezt mondja a Seregek Ura: Siont felszántják, mint a szántóföldet; Jeruzsálem romhalmazzá válik, és a templom hegye erdős magaslattá lesz. Vajon halálra ítélte ezért őt Júda királya, Hiszkija és egész Júda? Nem, hanem inkább félni kezdték az Urat és könyörögtek hozzá, erre az Úr megbánta a veszedelmet, amellyel fenyegette őket. Mi meg ilyen nagy gonoszsgot követnénk el a saját kárunkra?»”¹¹⁸ (Jer 20,17-19.) Száz évvel később tehát a nép vénei a büntetés elkerülése (vagyis a közbenjárás eredményessége) egyik okának a vallási reformot tartják.¹¹⁹ Másképpen megfogalmazva, a reform mindenképpen a vallási megújulás

¹¹⁶ Vö. ROSENBAUM, J. *Hezekiah King of Judah*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 3. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 190.

¹¹⁷ A dátumra és a reform kiváltó okára vonatkozóan ld. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 220.

¹¹⁸ SzIT fordítás.

¹¹⁹ Esetleg gondolhatnánk arra, hogy a vallási reform a közbenjárás nélkül is megmentette volna az országot, de egyrészt ezt már sosem tudjuk meg, hiszen a közbenjárás megtörtént, a történelemben pedig a „mi lett volna, ha...” kezdetű mondatoknak igen csekély a létjogosultsága. Másrészt pedig a Szentírás olyan értelemben tömör,

szolgálatában állt, kiváltó oka azonban bizonyos értelemben a bűnbánat; az ország megtisztítása a bálványoktól és a YHWH-kultusz kizárólagosítása pedig a bűnbánat és a jóvátétel cselekedetei. Hiszkija tehát, az ország királya és képviselője Isten előtt, a nép nevében (és részvételével, vö. 2Krón 31,1, amely szerint a nép önszántából, a király kifejezett parancsa vagy akár kérése nélkül fogatosítja a reformban foglaltakat¹²⁰) beismeri a vétkét és cselekvésbe fog annak jóvátétele érdekében. Vagyis Hiszkija tekinthette az asszír fenyegetést a büntetés eszközének, a bűnbánat ebben az esetben is megelőzi a közbenjárást, a közbenjárás pedig sikeres.

A fenti közbenjárások kivétel nélkül sikeresnek tekinthetők. Amikor pedig ennek az okát keressük, kijelenthető, hogy minden alkalommal igaz az, hogy a közbenjárásra szorulás kiváltó oka a bűn, a szükségét szenvedő fél pedig beismeri a bűnösségét, és azzal ellentétesen, annak jóvátétele érdekében cselekszik, legyen szó a bűnbánat rituális cselekedeteiről, böjtöletről, vezeklésről, konkrét jóvátétel adásáról és az okozott kárral arányos ellentételezés megfizetéséről, vagy éppen az egész országra kiterjedő vallási reformintézkedésekről. Ezekben az esetekben tehát kijelenthető, hogy a közbenjárás *nem helyettesíti* a bűnbánatot. Ez a fajta viselkedés tehát, a bűn felett érzett bánat kifejeződése (konkrét cselekvésekben) tekinthető egy olyan feltételnek, amelynek a teljesülése jelentősen javíthatja a közbenjárás sikerességének esélyét.

Amikor a nép Sámueltól királyt kér (1Sám 12), Sámuel nem örül a kérésnek, és hogy az mennyire helytelen, azt azzal is megmutatja, hogy jelet kér Istentől, aki nagy esőt küld a termésre. A nép ekkor felismeri a bűnt, amit elkövetett, és ezt ki is fejezik Sámuel felé: „Imádkozz szolgálóidért¹²¹ YHWH-hoz, a te Istenedhez, hogy ne haljunk meg, mert tetéztük minden bűnünket a rosszal, hogy királyt kértünk magunknak!” (1Sám 12,19.) Sámuel azonban rámutat, hogy ezt a rosszat már elkövették (vagyis ismét azzal a logikával találkozunk, amely felismeri, hogy a bűn elkövetése hatással van a valóságra, az nem „vonható vissza” varázsütésre), de válaszában ígér valamit, ami Sámuel, a közbenjárás és annak sikeressége szempontjából is fontos. Sámuel azt mondja a népnek, hogy távol álljon tőle, hogy bűnt

hogy azokra az eseményekre fókuszál, amelyeket jelentősnek tart, a lényegtelen részletek leírására sem helye, sem szándéka nincs, Hiszkija közbenjárását pedig elég lényeges történésnek tartja ahhoz, hogy megemlékezzen róla, így feltételezhetjük, hogy azt gondolja róla, hogy az események alakulására hatással volt.

¹²⁰ Vö. JAPHET, S., *I & II Chronicles: A Commentary*, 1st American edition (The Old Testament Library), Westminster John Knox Press, Louisville, KY; London 1993, 962.

¹²¹ A nép első alkalommal alázódik meg komolyan Sámuel előtt azzal, hogy a szolgálóinak nevezik magukat. Vö. TSUMURA, *Samuel*, 327. Ez jelzi azt is, hogy nem csak Istentől ijednek meg a jel láttán, hanem Sámueltól is (vö. 12,18: „és nagyon félt az egész nép YHWH-tól és Sámueltől”), tekintettel arra, hogy ő a nép vezetője, vagyis lényegében „helyette” kérnek királyt Istentől. „The point of the narrator is clear: a prophet is the proper and divinely sanctioned channel between man and God, and in this respect the request for a king is a great evil. Thus it is that when the storm begins, the people become afraid «of Yahweh and Samuel.»” MCCARTER, *I Samuel*, 216. (A kiemelés az eredeti szövegben is szerepel.)

kövessen el YHWH ellen azzal, hogy abbahagyja az imádkozást a népért (1Sám 12,23). Ez igen jelentős kijelentés abból a szempontból, hogy ezek szerint Sámuel önmaga számára annyira kötelező feladatként érti meg a népért végzett közbenjárást (לפל hitpael + בעד), hogy annak felfüggesztését bűnnek élné meg.¹²² Ennek a kijelentésnek feltételezhetően Sámuel önértelmezéséhez van köze: noha az Úr teljesíteni fogja Izrael kérését, és királyt, egy új közvetítőt fog adni nekik, ebben a helyzetben Sámuel, a korábbi közvetítő pedig vissza is vonulhatna, ő azonban nem így értelmezi a saját helyzetét; sőt, éppen ezen a ponton számára bűn lenne, ha abbahagná a közvetítést, amit ebben a versben a közbenjárás és a nép tanításának kötelezettségeként fogalmaz meg.¹²³

Van azonban ennek a beszédnek még egy olyan kitétele, amely a mi szempontunkból jelentős, ez pedig a huszonötödik versben annak a kijelentése, hogy amennyiben „igazán gonoszat cselekedtek, eltöröltettek ti is, és a királyotok is.” Ez a gonosz cselekvés az Úr útjáról letérést foglalja magában (12,24), aminek a konkrét jelentése valószínűleg a huszonegyedik versben található kifejezett intés a bálványok ellen: „és ne térjete le ürességek [תהו]¹²⁴ után, amik nem használnak és nem mentenek meg, mert ürességek ők.” Sámuel a népnek adott válasza elején inti a népet attól, hogy letérjenek a nekik kijelölt útról (vagyis ne szolgáljanak bálványoknak, hanem csak Istennek), majd biztosítja őket arról, hogy esze ágában sincs beszüntetni a közbenjárást a népért, de ezután kijelenti, hogy amennyiben viszont gonosz

¹²² Egy ilyen kijelentésnek Jeremiás önértelmezése szempontjából igen nagy jelentősége van, amennyiben önmagát esetleg Sámuel utódjaként érti meg. Erről még értekezni fogunk egy egész fejezeten keresztül, ld IV. és ezen belül különösen a IV. 4. iv.

¹²³ Vö. MCCARTER, *I Samuel*, 219. Ő Sámuelnek az 1Sám 12-ben olvasható szavait a próféta új kötelességei megfogalmazásának látja, amelyek a királyság korában lesznek a sajátjai. Miközben bizonyos szempontból egyetértünk a meglátásaival, véleményünk szerint a szerző túlhangsúlyozza a deuteronomisztikus történetírás prófétai karakterét, és rengeteg dolgot ért meg úgy, mint amik a próféta feladatai. Ehhez azonban meggyőző módon kellene bizonyítani, hogy Sámuelnek ezek a szavai a prófétákról, a prófétákhoz szólnak, erre viszont nem találtunk bizonyítást. Véleményünk szerint ezek a szavak Sámuelnek, a közvetítőnek az önértelmezéséből fakadnak, amely Sámuel nem *kizárólag* próféta volt. (Ez a fajta véleményünk szerint kissé túlzó elképzelés a deuteronomiumi szerzőről, akinek a számára – egyébként egyértelműen – a próféták a hangsúlyos közvetítők, mintha kissé azt sugallná, hogy a deuteronomisztikus történetírás a prófétát akarná a nép valódi vezetőjeként látni, vagy hogy a deuteronomisztikus történetíró úgy gondolt vissza erre a királyság korát közvetlenül megelőző időre, mint amiben a próféták voltak a nép vezetői. Sámuel azonban a szent szerző világos megértése szerint is Izrael bírója volt, ez nem elhanyagolható, vagy zárójelbe teendő, esetleg Sámuel prófétaságának alárendelendő hivatal.) Hogy ez miért érdekes, a prófétaság és a közbenjárás viszonyának elemzésekor még látni fogjuk.

¹²⁴ A magyar „tohuwabohu” első fele, a magyarban a jelentése üres, értelmetlen, fölösleges, zavaros, összevissza. A kifejezés a Ter 1,2-ből származik, amelyet a „puszta és üres” szókapcsolattal szoktunk visszaadni a fordításban, a szó héber jelentése pusztaság, sivatag, üresség, semmisség. A Szentírásban gyakran használatos szó erkölcsi vagy spirituális értelemben vett ürességre, és kifejezetten nem létezésre és „nem valóságra.” Ez utóbbi értelemben gyakran kerül elő Deutero-Izajás írásaiban, de már őt megelőzően használja a zsidóság (és a deuteronomisztikus történetírás) a bálványok és a nekik bemutatott kultusz ürességének kifejezésére, így a SzIT magyar fordítás feltételezhetően nem tér el az eredeti értelemről, amikor a kifejezést némileg értelmező módon a „sem mire se való bálványok” szókapcsolattal adja vissza. Vö. YOUNGBLOOD, R. F., art. 2494 תהו, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 964–965.

cselekednek, YHWH eltörli őket a királyukkal együtt. Ebből kiindulva nem gondoljuk, hogy túlságosan messzire merészkednénk a *sensus auctoris*-tól, ha a v25-hez hozzátennénk, amit a szent szerző ugyan nem tett, de a beszéd logikájából igenis következik, hogy ti. „ha igazán gonoszat cselekedtek, kitöröltettek ti is, és a királyotok is [járjon bár közben értetek bárki].”

Vagyis úgy fest, a közbenjárás nem helyettesíti a bűnbánatot, a szövetség megszegése esetén közbenjárás végzésétől függetlenül az isteni ítélet megvalósul. (Ennek a megállapításnak majd Jeremiás korában lesz igazán nagy jelentősége.) Bűnbánat és közbenjárás együtt járva növelhetik igazán ez utóbbi sikerességének esélyét, a két szó között a helyes kötőszó, úgy tűnik, nem a „vagy,” hanem az „és.”¹²⁵

1. Amikor a közbenjárás sikerességéhez nem elégséges a bűnbánat és közbenjárás

Mielőtt egyáltalán belekezdünk az 1Sám 15 eseményeinek vizsgálatába, le kell szögeznünk, hogy nem szándékunk a „csúsztatás” hibájába esni, tisztában vagyunk azzal, hogy ebben az esetben a bűnbánat nem előzi meg a közbenjárást, ill. a bűnbánat kifejezését követően már nem értesülünk arról, hogy Sámuel közbenjárna Saulért, így ez az eset mintha nem lenne olyan közbenjárásnak tekinthető, amelynek a potenciális sikeréhez „előkészületként” hozzájárulna a bűnös bűnbánata. Mondhatjuk tehát, hogy ebben az esetben a bűnbánat nem előzi meg a közbenjárást, tekintettel pedig arra, hogy a közbenjárás nem jár sikerrel, értelmezhetjük úgy, hogy az nem volt megfelelő módon előkészítve, az előzetes bűnbánat hiánya gyengítette a közbenjárás esélyeit. (Ez a megközelítés is megerősíti az eredeti tézisünket, hogy ti. a közbenjárás gyakran nem helyettesíti a bűnbánatot, hanem „kiegészíti.”)

A mi megközelítésünk mégis, a sorrend felborulása ellenére is tekintetbe veszi a bűnbánatot a közbenjárás mellett az Istenre (és a döntése megváltoztatására) gyakorolni kívánt hatás tekintetében, ha nem is olyan súllyal, mint azokban az esetekben, amikor a bűnbánat megelőzi a közbenjárást. Ennek az oka pedig az, hogy ez az elbeszélés Izrael történelmének egy különösen drámai pillanatát tárja elénk, és teszi ezt intenzív módon. Isten megbánását, Sámuel haragját, az egész éjszakán át tartó veszekedést, Saul teljes kétségbeesését és összeomlását mind igen plasztikus módon tárja a hallgató elé a szent szerző, a kibontakozó drámában pedig az elénk tárt isteni és emberi döntések jelentőségét az azokhoz kapcsolódó érzelmek intenzitásának hangsúlyozásával (is) igyekszik nyomatékosítani. Saul bűnbánatának tehát (a közbenjárás mellett) jelentősége van akkor is, ha az nem változtatja meg az ítéletet. (Az

¹²⁵ Bármennyire is vannak olyanok, akik inkább a „vagy” mellett tennék le a voksukat, vö. MILLER, *They Cried*, 277.

ítélet meghirdetésére és az arra reakcióként születő bünbánatnak az ítéletre gyakorolt hatására vonatkozóan hasonló a tisbei Illés története, akinek esze ágában sincs közbenjárni Acháb királyért, egyszerűen csak meghirdeti számára az isteni ítéletet, de amikor a király erről értesül, vezeklőruhát ölt és böjtölni kezd, ez pedig elégnek bizonyul Isten előtt ahhoz, hogy legalábbis elodázza az ítélet végrehajtását, vö. 1Kir 21,20-29.) Az alábbi elemzést tehát ezen megközelítés mentén végezzük.

Ahogy korábban jeleztük már, nem szabad a bünbánatnak és közbenjárásnak az egyszerű kombinációját olyan receptként kezelni, amely garantálja a közbenjárás sikerét. Vannak a Szentírásban olyan esetek, amikor ez sem elég. Saul nem engedelmeskedik az isteni parancsnak, amely a הרם -re vonatkozik. A הרם egy speciális koncepció Izraelben, melynek egyszerre van köze a lefoglaltsághoz és így a *sacrum* és a kultusz területéhez, valamint a pusztításhoz, ezt a két területet foglalja össze a tiltás aktusában. Vonatkozhatott helyekre (mint amilyen Jerikó a Józs 6,17-ben), de Izrael egy családjára is, ahogyan ezt Ákhán bűne esetében láttuk, valamint Izraelt is fenyegeti a הרם , ahogyan ezt a MTörv 8,19 jelzi: „és ha lesz, hogy elfelejtve elfelejtet YHWH-t, Istenedet és más istenek után mész és nekik szolgálsz és leborulsz előttük, tanúnak hívlak, hogy kiírtva kiírtódtok.”¹²⁶ Hogy háborús helyzetben a הרם szerepet játszott a zsákmány kapcsán, már a bibliai elbeszéléseket megelőző időkből vannak bizonyítékaink többek között a Mari archívumból. Hasonlóan ahhoz a parancshoz, amelyet Józsue ad Jerikó kifosztása kapcsán, hogy ti. senki nem zsákmányolhat semmit a harc során elbirtokolt javakból (hanem mindent el kell pusztítani), egyes Mari szövegek alapján ottani hadvezér is parancsolhatott tilalmat a háborús zsákmányra, amennyiben azt isteni tulajdonnak tekintették.¹²⁷ Hasonló koncepcióval találkozunk az un. Mesha sztélén is,¹²⁸ amely Moáb királyának, Meshának sikeres hadjáratát írja le, és amely megemlíti, hogy a hadjárat során „hajnalhasadástól délig” harcolt Izrael ellen, „lemészárolva mindegyiket, hétezer embert, fiúkat, nőket, lányokat és szolgálkat, mert *pusztulásra ajánlottam fel őket* Ashtar-Kemoshnak.”¹²⁹ Ez utóbbi szövegben jól kirajzolódik egy módja annak, ahogyan a

¹²⁶ Vö. WISEMAN, D. J., art. *Ban*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 119.

¹²⁷ Ld. HESS, R. S., art. *Mari*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 726. A héber הרם -hez hasonló az „asakkum” koncepciója, ami lehetett háborús zsákmány, vö. WESTBROOK, R., *Punishments and Crimes (OT and ANE)*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 5. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 549.

¹²⁸ A „hasonló koncepció” kifejezést azért érezzük indokoltnak, mert egy részletes vizsgálat rámutatna arra, az izraelita koncepció miben különbözik az egyéb ókori közel-keleti elképzelésektől, ez azonban egy erre vonatkozó részletes exegézist igényelne, amitől a disszertáció keretei miatt kénytelenek vagyunk eltekinteni.

¹²⁹ *The Moabite Stone in The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed. with Supplement (szerk. Pritchard, J. B.), Princeton University Press, Princeton 1969, 320. (A kiemelés természetesen saját.)

transzcendens számára történő lefoglalás és a rombolás gondolata hogyan kapcsolódhat össze. Vagyis a חרם valóságosan vallásos erejű tiltás volt az ókori Közel-Keleten.

Saul pedig éppen ennek a parancsnak nem engedelmeskedik az 1Sám 15-ben. Az Úr Sámuelen keresztül ezt a parancsot adta neki: „most pedig menj, és csapj le Amalekre, és töltsd be az átkot [חרם hifil weqatalti T/2 masc.] mindenem, ami az övé, és ne legyél kíméletes hozzá, és öljétek meg a férfiakat és a nőket, a gyerekeket és a csecsemőket, a bikákat és a bárányokat, a tevéket és a szamarakat.” (1Sám 15,3.) Saul azonban nem teljesíti a parancsot, hanem a fönt felsoroltakból lényegében csak a hibás és használhatatlan jószágon töltik be az átkot (1Sám 15,9). (Mivel a csatára felszólító parancs YHWH-től érkezik, ő, az isteni harcos a csata „főparancsnoka,” őt illetné a zsákmány.¹³⁰) Pedig a חרם-re vonatkozó parancs megszegésének következményeire már volt példa Izraelben: Ai ostrománál a nép szégyenszemre menekülni kényszerül, és a népből harminchat ember meghal.¹³¹ A חרם-mel szembeni véték következményeinek megszüntetésére pedig az eljárás Izraelben: a bűnös házának kiirtása Izraelből (Józs 7,24-25).¹³²

Amikor Isten elárulja Sámuelnek, hogy megbánta, hogy kiválasztotta Saul, Izrael utolsó bírójára nagy hatást gyakorolnak a szavai (1Sám 15,11).¹³³ A szó, amit a Héber Bibliában találunk akkor, amikor Sámuel egész éjszaka az Úrhoz könyörög (?), nem teljesen egyértelmű. A Héber szövegben a חרה תó szerepel, amelynek a jelentése, hogy valaki „dühössé válik.” A LXX ezzel szemben az ἄθυμῶ kifejezést használja, ennek a jelentése viszont „szomorúvá válni.” A tény mindenestre az, hogy egész éjszaka az Úrhoz kiált. Ezt a legtöbben közbenjárásként értelmezik.¹³⁴

David Tsumura azonban az imádság közbenjárásként megértése ellen érvel, amikor azt írja: „Sámuel valószínűleg dühös volt Saulra. Hogy mi okozta azt, hogy *egész éjszaka az Úrhoz*

¹³⁰ Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, *Bible Background Dictionary*, 303.

¹³¹ Richard D. Nelson szerint a szám komikus, ironikus elem: „The «about thirty-six» deaths provide an ironic, comic opera flavor. Such great terror resulting from so few casualties emphasizes the extent of the panic and the abject state of Israel’s morale.” NELSON, *Joshua*, 104.

¹³² egyes szövegekből, így pl. a LXX-ből és a Nova Vulgátából hiányzik a kiegészítés a családra és vagyontárgyakra vonatkozóan a huszonötödik versből, mely szerint „és elégették őket tűzben és megkövezték őket kővel,” ez azonban nem azt jelenti, hogy ez nem történt meg, különös tekintettel arra, hogy az a részlet viszont, mely szerint Ákor völgyében összegyűjtik Ákhán családját és minden vagyontárgyát, egyetlen szövegből sem hiányzik. Azt, hogy a kiegészítés hozzátartozik az elbeszéléshez, evidenciának tekinti pl. WOUDESTRA, *Joshua*, 130.

¹³³ A legutolsó alkalommal, amikor Isten ilyen módon fejezte ki, hogy megbánt valamit, a vízözön következett. A szó eredeti jelentése éppen a megnyugvás, megvigasztalódás. A megbánás értelmében is szerepel a szó, azonban az 1Sám 15,11 előtt az utolsó alkalom, hogy a megbánás értelmében szerepel, és Isten az alanya, a Ter 6,6.7.

¹³⁴ Vö. AULD, *I & II Samuel*, 175. “[H]is spending all night crying to Yahweh suggests intercession on Saul’s behalf, guilty or not.” RHODES, “Prophets as Intercessors,” 115. valamint POLK, *The Prophetic Persona*, 81. szintén ugyanígy gondolják.

kiáltott, nem világos. Mindezzel együtt, a szöveg azt sugallja, hogy az Úr prófétájaként szenvedélyesen azonosul Isten belső érzéseivel, az isteni *pátosszal*.¹³⁵ Vagyis David Tsamura a szót haragként érti meg, azonban úgy gondolja, ez a harag Saulra irányul. Mi azonban – miközben (ahogyan ezt később még részletesen kifejtjük) teljes mértékben azonosulunk a gondolattal, amely a prófétát a közbenjárás végzésével ellentétes irányba állítja, és a néppel való együttérzéssel szemben az Istennel való együttérzést tartja a próféta „feladatának” – ebben az esetben úgy gondoljuk, a szöveg helyes megértése az, ha ezt az Úrhoz kiáltást közbenjárásként értelmezzük. Erre pedig több okunk is van.

Az 1Sám 7,8-ban és 9-ben az „Úrhoz kiáltás” (צעק אל־יהוה) kétséget kizáróan közbenjárás volt. Találunk továbbá még két olyan szöveghelyet, amelyekben a héber כרה kifejezést a LXX fordító az ἄθυμῆω szóval adja vissza, ezek a 2Sám 6,8, valamint ennek párhuzamos elbeszélése az 1Krón 13,11-ben. Ezekben az elbeszélésekben a kifejezett érzelmek alanya Dávid király, az elbeszélés pedig a Szövetség ládájának Jeruzsálembé szállítása során annak elmondása, hogy Isten megharagudott Uzára, amiért illetéktelenül hozzáért a Ládához, ezért lesújtott rá, úgyhogy Uza ott helyben meghal (2Sám 6,6-7). Dávid pedig a SzIT fordítás szerint nagyon „megütődött rajta, hogy az Úr olyan hirtelenül elragadta Uzát.” (2Sám 6,8.) Amennyiben a kifejezést úgy értjük meg, hogy Dávid dühbe gurult, nem világos, hogy pontosan kire is haragudott meg: Uzára, vagy YHWH-ra? (Ugyanez a helyzet az általunk vizsgálni kívánt 1Sám 15,11-gyel is, amennyiben nem világos Sámuel haragja ki felé irányul pontosan, hiszen haragudhat Saulra is, ahogyan ezt a másnapi viselkedéséből látjuk, de a haragja irányulhat Isten felé is.) Jó okunk arra, hogy Dávid reakcióját haragnak értelmezzük, ráadásul YHWH felé irányuló haragnak, az, hogy ez megfelelő reakció arra az érzelmre, ami Izrael Istenében ébred akkor, amikor Uza megérinti a ládát.¹³⁶ (Vö. a 2Sám 6,7 első szavai „ויחר־אף יהוה,” a 6,8 első szavai pedig „ויחר לדוד”.) Ha emellett megvizsgáljuk azokat az eseteket, amikor Dávid király valamilyen okból dühös lesz (2Sám 12,5; 13,21), azt találjuk, hogy ez az indulat akkor ébred Dávidban, amikor „olyan személy sérüléséről értesül, akiért felelős.”¹³⁷ Amennyiben Dávid haragja fellobbanásának okát nem kizárólag Dávidra értjük, hanem úgy tekintjük, hogy ez Izrael vezetőjének helyes reakciója a felelősségi körébe tartozó személyeket érő bajokra, Sámuel pedig Izrael vezetői közé soroljuk, minden nehézség nélkül feltételezhetjük, hogy Sámuel felelősséget érez Saul iránt, ennek feltételezése esetén pedig Isten bejelentésére megfelelő

¹³⁵ TSUMURA, *Samuel*, 396. (A kiemelés szerepel az eredeti szövegben.)

¹³⁶ Vö. AULD, *I & II Samuel*, 412.

¹³⁷ Uo.

reakciónak tűnik, hogy Sámuel haragja fellobban YHWH ellen, és igyekszik közbenjárni Saul érdekében.

Kétségtelen, másnap reggel, amikor Saullal találkozik, Sámuel kemény szavakkal és egyenesen közli Saullal YHWH ítéletét anélkül, hogy bármilyen módon utalna annak megmásíthatóságára. Az ítélet megszületett, fellebbezésre nincs lehetőség. A leírás drámai. Sámuel nyersen elutasítja Saulnak a megbocsátásra vonatkozó kérését, ismét kijelenti: „Nem térek veled vissza, mert visszautasítottad YHWH szavát, így visszautasított YHWH is, hogy király legyél Izrael fölött.” (1Sám 15,26.) Végül mégis megenyhül, amikor látja, hogy Saul annyira kétségbe van esve, hogy még a ruháját is elszakítja kétségbeesett kapaszkodásában,¹³⁸ az ítélet mégis kérlelhetetlen és végleges.¹³⁹

Ez azonban Sámuelnek csak az egyik arca. A szent szerző ugyanis azt is elárulja nekünk, hogy noha többé nem találkoznak egymással, Sámuel „gyászolta Sault, amiért YHWH megbánta, hogy királlyá tette Sault Izrael fölött.” Ennél azonban még lehetséges, hogy egy lépéssel markánsabb jelentést hordoz a szöveg, a Sámuel gyászát feltáró tagmondat bevezetése ugyanis ם, ami (természetesen messze nem kizárólag, de) a leggyakrabban ok- vagy célhatározói mellékmondatot vezet be, vagyis Sámuel azért nem találkozik többé Saullal, mert (túlságosan) bánkódik amiatt, hogy tudja, Isten elvetette őt.¹⁴⁰ (A szövegben található még egy okhatározói mellékmondat, amely Isten megbánásának okát tárja fel, ezt pedig szintén ם vezet be.)

A mi meglátásunk tehát a fent említett érvek mentén az, hogy Sámuel YHWH-ra lett dühös, nem Saulra, az egész éjszakán keresztül zajló „kiáltás” Izrael Istenéhez pedig veszekedés Isten döntésével, hogy elveti Sault, és kísérlet annak megmásítására.¹⁴¹ Vagyis Sámuel igenis közbenjár Saulért. (Amikor amellet érvelünk, hogy Sámuel egész éjszakán át tartó kiáltása közbenjárás, egy további érvünk emellett az, hogy amennyiben nem az, úgy szükséges lenne más meggyőző teória arra vonatkozóan, mi lehet ezen kívül? Ilyen meggyőző elmélettel

¹³⁸ A köntös szegélyének megragadása a könyörgés és behódolás jele, Anat ugyanezt a gesztust teszi Mót felé a testvéreért, Baalért végzett könyörgésekor, a ruhaszegély elszakítása azonban szimbolikus: Saul kezéből Isten kiszakítja a királyságot. Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVAS, *Bible Background Dictionary*, 304.

¹³⁹ Arra vonatkozóan, hogy Isten végérvényesen megbánja és visszavonja a kiválasztását, nem ez az egyetlen leírás. Találkoztunk már vele „korábban” Éli házában elvetésekor, ill. fogjuk még látni ezt a fajta végérvényességet és annak drámai következményeit az Északi országrész pusztulása kapcsán is. Mindkét eseményről lesz még szó.

¹⁴⁰ David Tsamura pl. ennek megfelelően fordítja le az 1Sám 15,35 első szavait: „And Samuel did not see Saul again until the day of his death, for Samuel grieved over Saul.” TSUMURA, *Samuel*, 411.

¹⁴¹ Elképzelhetőnek tartjuk, hogy a LXX enyhítése, amely a harag helyett mind Dávid, mind Sámuel esetében a szomorúságot jelöli meg az alanyt jellemző érzelmeként, teológiai megfontolások mentén született, hogy ti. ne ábrázolja a Szentírás modell értékű szereplőit olyan személyekként, akik haragszanak Istenre.

azonban nem találkoztunk kutatásunk során.¹⁴²) Isten mégsem gondolja meg magát, sem Sámuel imádságának hatására, sem Saul bűnvallomása hatására (a király ugyanis két alkalommal is kifejezetté teszi, hogy megbánta, amit tett, vö. 1Sám 15,24.30), és annak ellenére sem, hogy Saulnak végül sikerül rávennie Sámuelre arra, hogy az Úr imádságában csatlakozzon a bűnös királyhoz, amikor is Saul imádja az Urat (וישתחו שאול ליהוה).

A szöveg tehát minden valószínűség szerint közbenjárásról beszél (ráadásul kivételesen szenvedélyes közbenjárásról, hiszen Sámuel haragszik, és egész éjszaka az Úrhoz kiált), beszámol bűnbánatról, Isten meghozott ítélete azonban ennek ellenére sem változik meg, Sámuel és Saul pedig sosem találkoznak többet (legalábbis Sámuel életében, nem sokkal Saul halála előtt egy halottlátó asszony segítségével még kommunikálnak egymással, vö. 1Sám 28,15). Sámuel, a „nagy” Sámuel, Izrael utolsó bírása, Isten kiválasztott közvetítője, Mózes mellett a közbenjárás mintaképe (vö. Jer 15,1), az új hajtás a romokon (ugyanis Sámuel akkor lép föl Izraelben, amikor Isten elveti Éli családját, mintegy „helyettük” választja ki arra, hogy betöltse a nép vezetőjének és közvetítőjének tisztségét) volt az, aki közbenjárt Saulért. Mégis, a közbenjárás sikertelen, az ítélet, a büntetés elkerülhetetlen.¹⁴³ Vagyis önmagában nem a közbenjárás sikerességének garanciája az, hogy a közbenjárás mellett a bűnbánat kifejezése is tetten érhető.

ii. A közbenjáró személyes erőfeszítései

Nem mindig, de esetenként találkozunk olyan közbenjárásokkal is, amelyekre igaznak tűnik, hogy a közbenjárás sikere nem „ingyenes.” A Szentírás olyan esetekről is beszámol, amelyekben nép bűnbánata és a közvetítő imádsága mellett szerepet kap egy harmadik elem is: a mediátor önmegtagadásának cselekedetei. Erre is jó példa az előzőekben vizsgált szakasz, amelyben Sámuel egész éjszaka tartó imádsága voltaképpen egyszersmind virrasztás is, ami az önmegtagadás egyik módja. De megemlíthetjük itt újra Hiszkija király közbenjárását, amelyhez ő és főemberei is zsákruhát öltenek (és esetleg bűnbánati cselekvéseket végeznek), Hiszkija így tárja az imádságát az Úr elé, vagyis nem „csak” imádkozik, nem csak a szavai ékességében

¹⁴² Hans Wilhelm Hertzberg ennél is tovább megy: „Infatti il «gridare» notturno di Samuele al Signore può *soltanto* significare il tentativo di far cambiare idea a Dio.” HERTZBERG, H. W., *I Libri di Samuele* (Antico Testamento vol. 10.), Paideia Editrice, Brescia 2003, 152. (A kiemelés saját.)

¹⁴³ Nem kizárt, hogy ennek ahhoz is köze van, amit a חרם „természetének” nevezhetnénk, ez ugyanis valóságosan olyan erejű tiltásnak látszik a Héber Bibliában, amely tiltás (szinte) szakrális erővel bír. Mindenesetre a tény tény marad, a közbenjárás sikertelen.

vagy helyességében bízunk, hanem további önmegtagadó cselekedetekkel nyomatékosítja a kérését.

Dávid király, amikor a bűnben fogant gyermekért könyörög, böjttől érte, a földön fekszik és zsákkal takarózik (2Sám 12,16). Dávid viselkedése azért tűnik a szokásostól eltérőnek, mert, ahogyan azt többen megállapították már, valójában a viselkedése megfelel annak, ahogyan az izraelita olyankor viselkedik, amikor a gyász periódusában van. Ezt látjuk is, amikor Dávid parancsolja Abner halála után Joábnak és a népnek, hogy szaggassák meg a ruhájukat, és öltsenek gyászruhát a 2Sám 3,31-ben, a 3,35-ben pedig a böjtlését is említi a szöveg. A gyász rítusának megfelelő viselkedés azonban értelemszerűen a gyászolt személy halálát *követően* indokolt, így Dávid viselkedésének megértéséhez további erőfeszítéseket kell tennünk.

Fontosnak tűnik azonban a jelenet megértéséhez két szempont. Az első, hogy irodalmi szempontból ez az elbeszélés rokonságot mutat a 2Sám 24-ben elbeszélte eseményekkel, amelyeknek ismét Dávid bűne volt a kiváltó oka. Abban az esetben amikor Dávid ráébred a bűnére, Gád próféta által Isten három különböző büntetést tár Dávid elé, akinek lehetősége van arra, hogy ezek közül válassza ki, mivel sújtsa YHWH az országot (2Sám 24,12). Dávid végül a három napig tartó pestist választja, a döntését pedig azzal indokolja, hogy ha olyan csapást választ, amit Isten emberek keze által fogatosít, a királynak nem lenne oka arra, hogy irgalomban reménykedjen. Amennyiben azonban „Isten kezébe” kerül, akinek „nagy az irgalma,” esetleg bizakodhat a büntetés enyhítésében (24,14). Ez a reménye pedig abban az értelemben be is teljesül, hogy amikor a büntető angyal már Jeruzsálem felé közeledik, Isten megbánja a rosszat, és megparancsolja az angyalnak, hogy „húzza vissza a kezét.” (24,16.) Vagyis abban a történetben, ami témáját és megformálását tekintve hatással volt a 2Sám 12 elbeszélésére,¹⁴⁴ Isten végül megenyhült, és felülkerekedett az irgalma. Dávid minden bizonnyal ebben a történetben is az Úr irgalmában reménykedik a gyermek érdekében.

Másrészt pedig tekintetbe kell vennünk azt, hogy Isten kijelentette a gyermek halálát (2Sám 12,14: „a gyermek, a neked születő halált hal.”). Vagyis Dávid elméletileg tisztában van azzal, hogy mi lesz a betegsége kimenetele. Ebből azonban nem azt a következtetést kell levonnunk, hogy Dávid tehát előre elgyászolja a gyermeket, amit tesz, annak feltételezhetően nem ez a kiváltó oka. Dávid igenis reménykedik abban, hogy meg tudja menteni a gyermeket. A király tisztában van azzal, hogy a gyermek halála elrendeltetett, mintegy engesztelésként a bűnéért,¹⁴⁵ ez az a tudás, amivel Dávid szolgálói, akik csodálkoznak a király viselkedésén, nem

¹⁴⁴ Vö. AULD, *I & II Samuel*, 469.

¹⁴⁵ Vö. MCCARTER JR., P. K., *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 9), Yale University Press, New Haven; London 2008, 301.

rendelkeznek. Az a mód, ahogyan könyörög a gyermekért, bizonyos értelemben jelzi Isten számára azt, hogy Dávid tisztában van azzal, mi vár rá, eközben az aktus maga mégis kétélű, hiszen egyszermind közbenjárás is. „Miközben Dávid szolgálainak szemszögéből úgy tűnik, Dávid rosszkor gyászol, a saját szemszögéből nézve Dávid egyáltalán nem gyászol.”¹⁴⁶ A 2Sám 24-ben is más bűnhődött a király bűne miatt, de akkor Isten végül nem engedte *beteljesedni* a csapást. Ebben az esetben azonban a közbenjárás és az annak nyomatékosságául szolgáló önmegtagadó cselekedetek kevésnek bizonyulnak: a gyermek meghal. Ez az elbeszélés mégis alkalmas arra, hogy a segítségével rámutassunk, a közbenjáró esetenként az imádságon túl további erőfeszítéseket tesz, önmegtagadásokat gyakorol a közbenjárás sikerének érdekében.

Amikor Isten arról értesíti Mózeset, hogy a nép letért a kijelölt útról, és bálványt öntött magának, Mózes lemegy a hegyről a kezében a szövetség két kőtáblájával. Amikor azonban meglátja, hogy a nép vétkezett, összetöri a táblákat. Ez a cselekedete a MTörv leírása szerint tudatos volt, és feltételezhetően nem (elsősorban) a felindultsághoz volt köze, hanem ahhoz, hogy a kőtáblák a szövetség kőtáblái voltak, a nép pedig megszegte a szövetséget.¹⁴⁷ (Ne feledkezzünk meg arról, hogy az ókori Közel-Keleten a szövetségeket még nem egyszer a Kr. e. I. évezredben is agyagtáblákra írták.) Vagyis Mózes nem (vagy nem csak) a nép iránt érzett haragból töri össze a kőtáblákat,¹⁴⁸ erre bizonyíték az is, hogy miután ezt megteszi, a legelső dolga, hogy leborul YHWH arca előtt, és negyven nap és negyven éjszaka kenyeret nem eszik és vizet nem iszik. Mózes pedig maga megmondja, hogy miért teszi ezt (MTörv 9,18): „minden bűnötök miatt, amit bünt követtetek el azzal, hogy gonoszat tettetek YHWH szemében.” Vagyis ebben az esetben is adott a nép, amely bünt követett el, vagyis szükségben van, bűnbocsánatra van szüksége; adott a másik fél, aki a bünt megbocsáthatja; és adott a közbenjáró, aki cselekvésével közvetíteni próbál a két fél között. Ez a cselekvés pedig ebben az esetben elsősorban negyven napi böjt, amely olyannyira hangsúlyos a leírásban, hogy voltaképpen közbenjáró imádságot, dialógust nem is említ a szöveg, annak a létét mindössze a tizenkilencedik vers végén egy mellékes megjegyzésből olvashatjuk ki, amikor is Mózes úgy fogalmaz, hogy „és *meghallgatott* engem YHWH ez alkalommal újra.” Ebben az esetben is megállapítható, hogy ismét nem pusztán az imádságára támaszkodik a kérő, vagyis esetünkben a közbenjáró, aki a kérést továbbítja, közvetíti Isten felé, hanem komoly önmegtagadással is nyomatékosítja azt. A szövetség ugyanis nem „javul meg magától,” szükség van a közvetítő

¹⁴⁶ Uo. Valamint Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, *Bible Background Dictionary*, 339.

¹⁴⁷ A tábla összetörése a táblán szereplő szerződés visszavonása. Vö. WEINFELD, M., *Deuteronomy 1–11: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 5), Yale University Press, New Haven; London 2008, 410.

¹⁴⁸ Van, aki szerint ez a haragjának a kifejeződése, vö. TIGAY, *Deuteronomy*, 100.

további erőfeszítéseire,¹⁴⁹ önmegtagadására, amely tehát ismét olyan előzetes körülmény, amely javíthatja a közbenjárás sikerének esélyeit.

iii. Amikor a közbenjárás értékelése bizonytalan

A fent leírt helyzetekben, legyen szó Ábrahám, Mózes, Dávid vagy éppen Hiszkija közbenjárásairól, az olvasó nagy biztonsággal képes volt megállapítani, hogy a kérdéses eseménysort a közbenjáró és a szükségét szenvedő oldaláról eredményesnek, vagy eredménytelennek minősítse. Ez azonban nincs mindig így.

Izrael Istene három (valójában négy) látomásban tárja Ámosz próféta elé, mit szándékozik tenni Jákobbal. (A név feltételezhetően az északi országgrészt jelöli,¹⁵⁰ az elnevezés pedig nem tekinthető hízelgőnek, a próféták igehirdetésében Szamaria ezen „beceneve” a leginkább akkor kerül elő, amikor a próféta a nép csaló, hazug, erkölcstelen természetét akarja hangsúlyozni.¹⁵¹) Az első látomásban Ámosz előtt sáskák jelennek meg, amelyek felfalták az ország földjének növényeit. A próféta ekkor felkiált: „Uram YHWH bocsáss meg, ki állítja föl Jákobot, mert kicsi ő!” (Ám 7,2.) Isten pedig a próféta kérésére megenyhültni látszik, és két rövid szóban visszavonja a kilátásba helyezett büntetést: „Nem lesz.” (7,3.)

Hogy jól értsük az első csapás súlyosságát, érdemes emlékezetünkbe idéznünk, hogy Ámosz maga is a mezőgazdaságban tevékenykedő, így annak adottságait jól ismerő személy volt. Önmagát pásztornak és fügetermesztőnek nevezi a bételi pappal, Amacjával folytatott vitájában (7,14). Vagyis Ámosz képes felismerni a csapás valódi súlyát, amelynek a leírása igen precíz. A csapás ugyanis a 7,1 tanúsága szerint a „késői vetés” (לקש) idején történik, annak is abban az időszakában, amikor az ekkor elvetett termények elkezdnek nőni (בתחלת עלות).¹⁵² A késői vetés a késői eső idején történik,¹⁵³ ilyenkor nem gabonaféléket vetnek, hanem egyéb zöldségeket, amennyiben pedig a sáskák akkor érkeznek, amikor már ez a vetés elkezd kinőni, az valóságos katasztrófa, hiszen ekkor a „korai vetés” gabonaféléi már szinte készek az aratásra.

¹⁴⁹ Vö. WIDMER, *Standing*, 356.

¹⁵⁰ Így pl. PAUL, S. M. és CROSS, F. M., *Amos: A Commentary on the Book of Amos* (Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis, MN 1991, 123.

¹⁵¹ Ilyen pl. az Oz 12,3-4, vö. WOLFF, H. W., *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea* (Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Philadelphia 1974, 216.

¹⁵² A szerző eközben finoman becsempészi a könyv egyik fő témáját, a szegények elnyomatását, amikor egy további időpont-megjelölést is találunk a szövegben, ez a „királyi kaszálás,” amelynek a pontos értelme bizonytalan, de a jelen szövegben valószínűleg arra akar utalni, hogy amit nem vesz el a király, azt elpusztítják a sáskák. Vö. EIDEVALL, G. *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 24G), Yale University Press, New Haven; London 2017, 195.

¹⁵³ Vö. KAISER, W. C., art. 1127 *שָׁלַל*, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 483.

Ha a sáskák kicsivel korábban jönnének, a késői vetés terményei (amelyek még nem nőttek meg) megmaradnának a népnek, ha kicsivel később, a korai vetés terményeit már learatták volna, ebben az időpontban azonban a pusztítás teljes, Ámosz pedig pontosan tudja ezt.¹⁵⁴ Ámosz tehát nem túloz, amikor attól félti az északi országrész népét, hogy egy ilyen csapásban megsemmisülne. Azonban a próféta közbenjárására Isten visszavonja a csapást.

A párbeszéd azonban folytatódik, a tónusa pedig nem változik. A következő látomásban (Ám 7,4) a vád felépítésének keretei között (vö. a ךׁוֹ vagyis „per” szó használatát) Isten a próféta elé nagy tüzet tár.¹⁵⁵ Ahogyan első alkalommal, a fenyegetés most is az „evés” (אכל) képében jelenik meg a próféta előtt, a lépték azonban időközben nőtt, a tűz immár a „mélységet” eszi meg, valamint a földből egy részt. (A kifejezés nem egyértelmű, de a legnagyobb valószínűség szerint Izrael országára utal.) Az ítélet tehát pusztító, és immár szinte kozmikus méreteket ölt, hiszen a tűz a földalatti káoszvizeket kiszárító nagy fenyegetés, ami irtózatossághoz és aszályt okoz, a büntetés tehát az előzőnél is „halálosabb.”¹⁵⁶ Ráadásul az „evés” kétszeri említése és az egyik alkalommal a vizekhez, második alkalommal a földhöz kötése esetleg *merismus*, ami a két véglet említésével fejezi ki annak teljességét, ami a két véglet között van, szárazság tehát mindenre kiterjed.¹⁵⁷ A próféta azonban ismét könyörög, Isten pedig még egyszer meggondolja magát, a kilátásba helyezett büntetés azonban (az arányosság elve alapján) egyre nyomatékosabban jelzi Szamaria bűnének súlyosságát.

Végül világossá válik, hogy az északi országrész számára nincs menekvés, amikor YHWH (vagy egy ember, vö. LXX „ἰδοὺ ἀνὴρ ἐστηκὼς ἐπὶ τείχους ἰδαμαντίνου,”¹⁵⁸ a mi szempontunkból nem lényeges) megjelenik a kezében egy szerszámmal. A szerszám a klasszikus fordítások szerint mérőön, amit építkezéskor használnak a fal egyenességének megállapítására, így átvitt értelemben használható a személy vagy nép „egyenességének” megvizsgálására is.¹⁵⁹ A szöveg azonban sajnos egyáltalán nem egyértelmű, a LXX sem segít a kérdésben (az ott használt kifejezés az ἰδαμας, a legkeményebb fém, esetleg acél, ami

¹⁵⁴ A levezetés forrása PAUL – CROSS, *Amos*, 227.

¹⁵⁵ Isten lényegében perbe fogja Izraelt. Ez a téma a prófétai irodalomban nem ritka. Vö. PAUL – CROSS, *Amos*, 231. Nem egy alkalommal Isten a vádló, lényegében az „ügyész,” a szó párja a לֹא, a megszabadító. Vö. CULVER, R. D., art. 2159 ךׁוֹ, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 845.

¹⁵⁶ Vö. EIDEVALL, *Amos*, 196.

¹⁵⁷ Vö. PAUL – CROSS, *Amos*, 232.

¹⁵⁸ Legalábbis a RAHLFS, A. és HANHART, R. szerk., *Septuaginta: SESB Edition*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006, Am 7:7, a Henry Barclay Swete nevével fémjelzett LXX-ban az ἀνὴρ nem szerepel: „ἰδοὺ ἐστηκὼς ἐπὶ τείχους ἰδαμαντίνου,” SWETE, H. B., *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1909, Am 7:7.

¹⁵⁹ Vö. art. ךׁוֹ in SWANSON, J., *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, Logos Research Systems, Inc., Oak Harbor 1997, o. n.

egyáltalán nem hajlékony¹⁶⁰), a tudósok nagy része elveti azt a lehetőséget, hogy a szöveg valóban mérőönt jelent, valószínűbbnek tűnik, hogy az akkád *annaku* szóhoz van köze, amelynek jelentése „ön” (egy rendkívül puha fém), vagyis Isten az Ám 7,7-8-ban Izrael falainak (vagyis védelmének) gyengeségéről beszél (Szemben a „vasfalakkal,” vö. Jer 1,18; Ez 4,3).¹⁶¹ Egy dolog azonban biztos, Isten többé nem kegyelmez az északi országrésznek.¹⁶²

Ámosz ugyan ebben az esetben (ahogyan majd a negyedik látomás esetén, vö. 8,1-2) már egyáltalán nem beszél a látomás kapcsán (vagyis nem beszélhetünk arról, hogy a közbenjárása sikertelen lenne), mégis fel kell tennünk a kérdést: amennyiben közbenjárt volna, sikerrel járhatott volna? Hallgatott volna rá az Úr? Vagy a kijelentés, amely egyértelművé teszi a próféta számára, hogy Isten irgalma elfogyott Szamaria irányába, annyira határozott, hogy a próféta érzékeli, bármilyen ellenvetés fölösleges?¹⁶³ Ennél is sürgetőbb kérdés azonban, hogy különösen a harmadik és negyedik látomások és az isteni ítélethirdetés fényében hogyan kell értékelnünk a próféta első két alkalommal elért „sikereit?” Eredményesnek tekinthető a próféta közbenjárása, vagy sem?

A tudóstársadalom véleménye megoszlik a kérdésben, egyesek sikeresnek tekintik Ámosz közbenjárását,¹⁶⁴ mások azonban az ezzel ellentétes véleményt vallják.¹⁶⁵ Az egyik legfontosabb érv azok szemében, akik a közbenjárás eredményessége mellett teszik le a voksukat, hogy a végső ítélet megfogalmazásában Isten a magaslati helyeket említi, a szentélyeket, valamint Jeroboám házát, vagyis Szamaria hétköznapijainak kultikus, továbbá politikai rétegeit.¹⁶⁶ Az eredeti csapások ezzel szemben természetük szerint elsősorban a mezőgazdaságot érintő csapások voltak, amelyek a bűn mértékének megfelelően emelkedtek kozmikus erejűvé (felhasználva a mitopoetikus nyelvezetet a súlyosságuk alátámasztására), a mezőgazdaság összeomlása pedig kivétel nélkül érintené a társadalom összes rétegét. (Sőt, a

¹⁶⁰ Vö. pl. art. *ἀδάμας*, *αυτος, ο, (δαμάω)* in LIDDELL, H. G., SCOTT, R. et al., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996, 20.

¹⁶¹ Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVAS, *Bible Background Dictionary*, 772.

¹⁶² Nem, valójában még ez sem ennyire egyértelmű. Megállapíthatjuk, hogy Ámosz könyvének 7. fejezetében a nyelvi kifejezésmódok komoly nehézségeket okoznak a kutatóknak, a szó szerinti fordítás az lenne, hogy „többé nem megyek el mellette,” a עבר ל szó pár nem fordul elő másutt a Héber Bibliában (kivéve az Ám 8,2-t, ahol a negyedik látomásban YHWH ismét ezt a kifejezést használja Izraelre, a gyümölcsrel teli kosárra vonatkoztatva), azonban a Mík 7,18-ban és a Péld 19,18-ban a עבר על-פישע a bűnök elengedését jelenti, a legvalószínűbb fordítás tehát a „többé nem kegyelmezek neki.” Vö. EIDEVALL, *Amos*, 200.

¹⁶³ Teoretikusan azt a kérdést is feltehetjük, a harmadik és negyedik látomás közé beszúrt „életrajzi részletnek” nem az-e a célja, hogy a próféta közbenjárása hiányának okára világítson rá. Ez a részlet ugyanis bemutatja Ámosz és Amacja dialógusát, ami a próféta számára is bebizonyíthatta Szamaria „megátalkodottságát,” és – ráhangolva őt az isteni *pátoszra* – meggyőzhette arról, hogy a közbenjárás ebben az esetben nem a megfelelő reakció. Most a büntetés ideje érkezett el.

¹⁶⁴ PI. MILLER, *They Cried*, 279.

¹⁶⁵ PI. WINKEL, H. L.-d., *Jeremiah in Prophetic Tradition: An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*, Peeters, Leuven 2000, 218.

¹⁶⁶ Vö. PAUL – CROSS, *Amos*, 236.

társadalmi berendezkedésből és a politikai struktúrákból következően a történelem tanúsága szerint leginkább és leghamarabb a társadalom szegény rétegeire lettek volna pusztító hatással, a vezetésre feltehetően csak később és kevésbé.)¹⁶⁷ Erről az oldalról megvizsgálva a szöveget mondhatnánk, hogy a próféta közbenjárása végül sikeresnek bizonyul.

Eközben azonban tisztában vagyunk, ahogyan Ámosz könyvének későbbi szerkesztői (és hallgatói) is tisztában voltak az északi országrész sorsával, amit valóságosan teljes összeomlásként, és a Szamariában élő választott nép megsemmisüléseként értékelték. Különösen drámai megfogalmazás a 2Kir 17,15-ben (és a Jer 2,5-ben) található leírás Szamaria pusztulásáról, amely azt mondja: „szellő után mentek, és maguk is szellővé váltak.” (Ezeket a szentírási helyeket a későbbiekben még elemezzük, ld. VIII. 3.) Isten ítélete világos, többé nem kegyelmez. A fogságba hurcolást pedig maga Ámosz is említi a 7,11-ben (illetve Amacja említi, hogy Ámosz ezt mondta), illetve Izrael egész népének címezve¹⁶⁸ a következő szavakat mondja a 7,17-ben: „feleséged a városban prostituálttá lesz, fiaid és lányaid kard által esnek el, és a földedet kötéllel osztják el, és te tisztátalan földön halsz meg, és Izrael igazán kitakartatik a földjéről.” A próféta tehát tisztában van a nép, az egész nép jövő sorsával. Különösen pedig az utolsó két jövendölés fényében, valamint annak fényében, hogy a jövendölés Izrael népének szól, számunkra nem látszik elképzelhetőnek, hogy a próféta sikernek könyvelné el azt, hogy az ítélet nem mezőgazdasági, hanem történelmi csapás képében sújt le a népre. Vagyis az a megközelítés, amely az elkerült és meghirdetett ítéletek természete közötti különbséget tekinti a közbenjárás sikere okának, számunkra nem megfelelő. Ámosz közbenjárását sikertelennek kell ítélnünk.

iv. A kollektív büntetés elkerülése, mint sikeres közbenjárás?

Amikor valaki a közbenjárásról értekezik, szinte kikerülhetetlen, hogy foglalkoznia kelljen az un. „aranyborjú-incidenssel,” a Kiv 32-ben található szakasszal. A nép aranyból fiatal bikát önt magának, ezért Isten haragra gerjed ellenük.¹⁶⁹ Olyannyira nagynak tekinti az elkövetett bűn

¹⁶⁷ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Ámosz ne tekintené a társadalom minden rétegét bűnösnek a szövetségsgés bűnében, azonban – figyelembe véve a „nagyobb hatalommal járó nagyobb felelősség” elvét – arányosan a vezetők bűnössége nagyobb, ill. Ámosz ígéhirdetésében, ahogyan korábban jeleztük is, a szociális igazságosság jelentős szerepet játszik, így érthető, ha az ő számára más súlyú a büntetés, amennyiben a nép egészét érinti, mint amikor a vezető réteget.

¹⁶⁸ Amacja pappal vitatkozva Ámosz maga emlékezik vissza úgy a meghívására, mint ami Isten egész népéhez, Izraelhez szól: הַבָּא אֶל-עַמִּי יִשְׂרָאֵל.

¹⁶⁹ A szó összességében 35 alkalommal szerepel a Héber Bibliában, jelentése fiatal bika. Valójában számtalan jelentéssel használják, a pogány népekre használja a biblia (Zsolt 68,30), az egyiptomi zsoldoskatonákra (Jer 46,21), Efraimot pedig képzetlen borjúnak mondja a Szentírás (Jer 31,18). Vö. SCHULTZ, C., art. 1560 נַגֵּן, in

mértékét, hogy – miközben ugyanúgy elszakítja magát a szóhasználatában a néptől, ahogyan a nép tette ezt Mózesrel kapcsolatban (Kiv 32,1: „Ez a Mózes,” 32,9: *Ez a nép*) – a vízözönhöz hasonló megoldásra szánja el magát, amennyiben ki akarja írtani, el akarja törölni a népet a föld színéről, ahogyan tette ezt a bűnös emberiséggel, amikor úgy döntött, hogy az első teremtést visszavonja, és újra kezdi a teremtés munkáját.¹⁷⁰ (Ugyanúgy „romlottak” nevezi a népet a Kiv 32,7-ben, ahogyan tette azt a Ter 6,11-ben, ill. a nép zajongásának motívuma, amelyet Mózes és József hall a hegyről lejövet, is esetleg utalás az Atrahasis eposzban található eseménysorra, amelyben az emberiség által okozott túl nagy zaj lesz a vízözön kiváltó oka.¹⁷¹) A vízözön után, miután a második teremtés is ugyanazokon a fázisokon ment keresztül, mint az első próbálkozás alkalmával, Isten úgy döntött, hogy az Ábrahámval kötött szövetséggel, egy ember által próbálja kizökkenteni az emberiséget abból a körforgásból, amely a teremtésre vonatkozó első két próbálkozás alkalmával megbélyegezte annak történetét, általa viszi tovább az áldás ígértét, amelynek a lényege a termékenység, a föld benépesítése.¹⁷² Ugyanez történik ebben az esetben is: Isten felajánlja Mózesnek, hogy inkább őt teszi nagy néppé, ahogyan ígérte ezt Ábrahámval is (32,9-10 vö. Ter 15,5). Mózes azonban igyekszik lecsillapítani Isten haragját, nem új Noé akar lenni, hanem Ábrahámhoz hasonlóan a közbenjárás mellett dönt. Értelemszerűen nem hivatkozhat a nép bűnbánatára, hiszen erről szó sincs, és ideje sincs arra, hogy az önmegtagadás cselekedeteit végezze, így más hivatkozási pont nem lévén, Mózes Isten saját nevére és a népek, egészen pontosan az egyiptomiak rá vonatkozó véleménye és megbecsülése lerombolásának veszélyére hivatkozik akkor, amikor próbál indokot találni arra, Isten miért kellene meggondolja magát a csapásra vonatkozóan (Kiv 32,11-13). YHWH végül úgy tűnik, hallgat Mózesre, és mégsem fogatosítja a csapást, amelyet elhatározott. Első ránézésre a képlet egyszerű, a közbenjárás sikeres, a bűnös nép megmenekül, annak ellenére, hogy a jelen fejezetben korábban felsorolt, a közbenjárás sikerességének esélyeit javító cselekvések közül végeredményben egy sem valósult meg.

Theological Wordbook of the Old Testament (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 644.

¹⁷⁰ Az őstörténet két ciklusára, és ezen belül a vízözönre, mint az első próbálkozás eltörlésére vonatkozóan vö. SASSON, J. M., *The „Tower of Babel” as a Clue to the Redactional Structuring of the Primeval History (Genesis 1:1-11:9)*, in *“I Studied Inscriptions from before the Flood”*. *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (szerk. Hess R. S. és Tsamura, D. T.), Eisenbrauns, Winona Lake, IN 1994, 456-457.

¹⁷¹ DOZEMAN, *Exodus*, 705. Vö. „The land became wide, the peop[le became nu]merous, / The land bellowed like wild oxen. / The god was disturbed by their uproar.” *Atrahasis: Old Babylonian Version in The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed. with Supplement (szerk. Pritchard, J. B.), Princeton University Press, Princeton 1969, 104.

¹⁷² Vö. CLINES, D. J. A., *Theme in Genesis 1-11*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 38, no. 4 (1976 Október), 503.

A történetnek azonban még messze nincs vége. Mózes lejön a hegyről, összetöri a kőtáblákat, ezzel kifejezve a saját felháborodását (Kiv 32,19), illetve jelezve ezzel, hogy a szövetségen még „meg sem száradt a tinta,” máris semmissé vált a nép bálványimádása miatt, összetöri az aranyborjút, beleszórja a vízbe, és kényszeríti a népet, hogy megigya azt (32,19-20). A leggyakoribb magyarázatok erre az egyébként különös cselekedetre úgy értik meg az aktust, mint ami a Szám 5-ben található „keserűség vizére” történő utalás, amelyet házasságtörés gyanúja esetén kell meginnia a hűtlenséggel vádolt asszonynak (Szám 5,12-31), esetleg valamiféle tisztulási szertartásnak is tűnhet az aranyborjú megivása. Ennél ritkábban utalnak a magyarázatok az ugariti mitológiára (miközben a Kiv bőségesen tartalmaz az ugariti mítoszokkal rokon elemeket), amelyben Môt, a halál istenének halála után elégetik őt és szétszórják, hogy az ég madarainak legyen eledelévelé.¹⁷³ Ebben az esetben tehát Mózes haragja nem elsősorban a nép felé irányulna, hanem az aranyborjú felé.¹⁷⁴

Tekintettel azonban arra, hogy a történetnek világosan köze van azokhoz az eseményekhez, amelyek Salamon király halála után következnek be, ezen belül is Jeroboám hűtlenségéhez, és a két bika felállításhoz a Dánban és Bételben található szentélyekben, valószínűleg akkor értjük jól az eseményt, ha a klasszikus szövetségkötések logikája mentén próbálunk meg közelíteni hozzá. A szövetségkötés ritáléjához gyakran hozzátartoznak olyan szimbolikus cselekvések, amelyek a szövetséget kötő felek jövőbeli sorsát jelenítik meg (általában a szövetség megszegése esetén), erre jó példa a kettévágott állat a Ter 15-ben, amely két része között Isten átvonul (egészen pontosan „füstölgő kemencéhez és égő fáklyához hasonló valami” megy végig a darabok között, vö. Ter 15,17), ezzel kifejezve, hogy „ez történjen velem, ha megszegem a szövetséget.”¹⁷⁵ Vagyis amennyiben Izrael nem engedelmeskedik YHWH-nak, ellenségei összetörik és lenyelik, a magyar nyelvben használt kifejezés szerint „felfalják.” Ozeás prófétánál (Oz 8,7-8) az északi országrészre vonatkozóan meg is találjuk a kijelentést, amely szerint „elnyeletik Izrael.”¹⁷⁶

¹⁷³ „She seizes the Godly Mot— / With sword she doth cleave him. / With fan she doth winnow him— / With fire she doth burn him. / With hand-mill she grinds him— / In the field she doth sow him. / Birds eat his remnants, / Consuming his portions, / Flitting from remnant to remnant.” *Poems about Baal and Anath: II Ab in The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed. with Supplement (szerk. Pritchard, J. B.), Princeton University Press, Princeton 1969, 140.

¹⁷⁴ A magyarázatokat összegyűjtötte PROPP, W. H. C., *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 2A), Yale University Press, New Haven; London 2008, 559–560.

¹⁷⁵ Ld. a héberben a szövetséget „kötni” valójában szövetséget „vágni,” כרת ברית.

¹⁷⁶ Vö. PROPP, *Exodus 19–40*, 561. Az Oz 8,6 konkrétan említi Szamaria borjának összetörését (עגל שמרון), a v7 a fokozás segítségével a teljes pusztulást hangsúlyozza, a v8 pedig végül megfogalmazza az ország lenyelését. Vö. ANDERSEN, F. I. és FREEDMAN, D. N., *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 24), Yale University Press, New Haven; London 2008, 500.

A büntetés pedig folytatódik, még nincs vége. Mózes kiáll a tábor bejáratához, feltételezhetően azért, hogy senki el ne hagyhassa annak területét, és magához szólítja mindazokat, akik az Úrral tartanak. Mózes saját törzse, Lévi fiai azonnal csatlakoznak, és azon a napon mintegy háromezer embert kiirtanak Izraelből (Kiv 32,26-28). Vagyis ezen a ponton bizonyos értelemben már találunk egy olyan tényezőt, ami esetleg zavarba ejtheti az olvasót: Mózes azért könyörgött Istennek, hogy ne irtsa ki a népet, ezután azonban ő maga rendez vérfürdőt a táborban. A közbenjárás sikerességéhez egyelőre nem férhet kétség, de Mózes reakciója ezzel együtt is felemássá teszi a közbenjárás kapcsán elért eredményt. Hogyan kell tehát viszonyulnunk az események ilyen menetéhez? A háromezer ember a szöveg szerint hatalmas néphez képest (csak a gyalogos férfiak hatszázezren vannak a Kiv 12,37 szerint) egyfajta *pars pro toto*, vagyis „rész az egészért?” Akkor Isten mégsem bocsátott meg, csupán némileg enyhült a haragja, de továbbra is elvárja a büntetést? Nem tűnik úgy, hogy korábban az aposztáziában ne az egész nép vett volna részt, így nem valószínű, hogy a helyes megértés az, ha azt mondjuk, csak azok bűnhődtek, akik aktívan részt vettek a bálvány elkészítésében és a hódolatban, miközben később mintha a Kiv 32,33 erre utalna.

Ezután azonban a történetnek még mindig nincs vége. Mózes elmondja a népnek, hogy a bűn, amit elkövettek igen súlyos („nagy bűnnel vétkeztetek”), ezért vissza kell menjen a Sinai hegyére, hogy engeszteljen (כפר) a bűnükért (Kiv 32,30).¹⁷⁷ Az elkötelezettsége a nép mellett olyan mértékű, hogy hajlandó lenne meghalni a népért, ahogyan YHWH-nak mondja: „és most, emeld föl a bűnüket, ha nem, törölj ki, kérlek, a könyvedből, amelyet írtál.” (Kiv 32,32.) Ilyen értelemben Mózes feltárja Isten előtt a saját gondolkozását: miközben Isten a népet akarta eltörölni, és Mózes kiválasztva újrakezdeni az üdvösség történetét, Mózes annyira elkötelezett a nép mellett, hogy hajlandó lenne arra, hogy önmagát töröltesse ki, csak hogy a nép megmaradhasson. Isten válasza pedig esetleg azt mutatja meg, hogyan érti meg ő a közbenjárás sikerét: „azt, aki vétkezett ellenem, kitörlöm a könyvemből.”

Ez tehát sikeres közbenjárás? Vagy Isten elutasítja Mózes helyettesítő önfelajánlását, mivel ő nem volt vétkes a bálványimádásban, és ragaszkodik ahhoz, hogy aki viszont vétkezett, azt megbüntesse?¹⁷⁸ Két közbenjárásról kell egyáltalán beszélnünk, vagy csak egyről, amelyet

¹⁷⁷ Ebben az esetben az engesztelés a közbenjárás imádsága által történik, Mózes a szöveg szerint nem mutat be áldozatot, ez a későbbiekben, a közbenjárás és engesztelés kapcsolatának tárgyalásakor még fontos lesz, ld. III. 2. iii. Vö. BARRY, J. D. et al., *Faithlife Study Bible*, Lexham Press, Bellingham, WA 2012, 2016., Ex 32:30.

¹⁷⁸ Thomas B. Dozeman nem egyszerűen csak sikertelennek tekinti a második közbenjárást, hanem a P és a nem P szerzők (vagy szerkesztők) látásmódját is vizsgálja, amikor úgy értelmezi a jelenetet, mint amelyben a konfliktus az egyéni és a közösségi felelősség között húzódik. Az egyéneknek maguknak kell felelniük a tetteikért, és ezt a gondolkozást véli felfedezni majd akkor is, amikor Mózes saját bűnéről lesz szó, ami miatt nem mehet be az ígéret földjére (szemben MTörv értelmezésével). Vö. DOZEMAN, *Exodus*, 712.

félbeszakított a Mózes és törzse, a Leviták által kivitelezett büntetés? A szöveg azt is elárulja, hogy az Isten által kilátásba helyezett büntetés meg is valósul (Kiv 32,35): „YHWH csapással sújtotta a népet azért, amit csináltak (a borjút, amit Áron csinált).” Vagyis a második párbeszédben elhangzott büntetést valóban véghez viszi (legalább részben), így ez a közbenjárás valóban eredménytelennek látszik. A történet egészét tekintve azonban úgy véljük, helyes megállapítás, hogy az eredetileg kilátásba helyezett büntetés Izraelt úgy törölte volna el, ahogyan a vízözön az egész emberiséget az egyetlen Noé – és ebben az elbeszélésben Mózes – kivételével, azonban akik végül ténylegesen megbűnhődnek, azok a háromezer férfi Izrael táborából (egy elenyészően kis szám a nép egészéhez képest), valamint végeredményben azok, akik vétkeztek. (Ennek a csapásnak az esetében pedig az általános kifejezést használja a Szentírás, ami nem jelent szükségszerűen halálos végkimenetelt, ahogyan láthatjuk ezt pl. a békák csapása esetén.¹⁷⁹) Ez tehát jelentős előrelépés a kezdeti állapothoz képest, Mózes első közbenjárását sikeresnek kell minősítenünk, amennyiben a büntetés nem semmisít meg mindenkit.

Ugyanezt a mintát pedig ismételten felfedezhetjük többek között akkor, amikor Korach fiai fellázadnak Mózes vezetésével és tekintélyével szemben (Szám 16). Noha maga Mózes is haragos (Szám 16,15), abban a pillanatban, hogy felmerül, hogy Isten az egész közösséget megbünteti (Szám 16,21, ebben az esetben Isten a „gyülekezet” szót használja, ami – ismerve a Számok könyvének jelentős késői szerkesztéseit – nem meglepő), Mózes és Áron nem késlekedik arra borulni, hogy megmentse az „ártatlanokat” (Szám 16,22). A közbenjárásuk végül eredményesnek bizonyul, a nép visszahúzódik Datan és Abiram sátraitól, amelyeket a föld nyel el, így jutnak a lázadók élve az alvilágba (16,33), valamint további kétszázötven lázadót, akik tömjént hoztak, tűz emészt el az Úrtól (16,35).¹⁸⁰ A közösség egésze azonban megmenekül. Nem feledkezhetünk meg arról, hogy nem megfelelő megközelítés a modern értelemben vett egyén-közösség kategóriákat módosítások nélkül alkalmaznunk a szövegre, amely figyelembe veszi a „részvételt” a bűnben, a lázadókkal a családjuk is elpusztul,¹⁸¹ bizonyos értelemben mégis alkalmaznunk kell a szétválasztást a „nép” és a „bűnösök” között,

¹⁷⁹ Miközben a főnevet lényegesen gyakrabban használja a Biblia a tíz csapás elbeszélésekor, az igét csupán a békák esetében, valamint a végső csapás vonatkozásában, vö. Kiv 7,27; 12,23. A legvalószínűbb, hogy valamilyen járványról tudósít a szöveg, amit azonban – szimptomák hiányában – pontosan beazonosítani nem tudunk. Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVAS, *Bible Background Dictionary*, 116.

¹⁸⁰ Az ókori Közel-Keleten általános gondolat, hogy az alvilág bejárata kitért száj, a földrengés és tűzvész pedig az isteni harag megnyilvánulása pl. a „Siralom Ur városának pusztulása fölött” elnevezésű műben is. Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVAS, *Bible Background Dictionary*, 153-154.

¹⁸¹ Vö. ASHLEY, T. R., *The Book of Numbers* (The New International Commentary on the Old Testament), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1993, 314.

amely népet végül nem semmisíti meg Isten. Vagyis bizonyos értelemben ebben a történetben is érvényesül, hogy a közbenjárás eredménye a kollektív büntetés elkerülése.¹⁸²

Amennyiben pedig ezt tekintjük a helyes megközelítésnek, úgy egy másik híres közbenjárást is találunk a Szentírásban, amelynek a végkimenetele voltaképpen hasonló. A Ter 18,18-33-ban, ahogyan arra a Kiv 32 is utal, Ábrahám Szodoma és Gomorra érdekében jár közben. A három utazóval folytatott dialógusában Ábrahám ezzel kezdi az érvelését: „valóban eltörlöd az igazat a bűnössel? (...) Ne legyen neked csinálni ezt a dolgot, hogy meghaladni¹⁸³ az igazat a bűnössel, hogy legyen az igaz, mint a bűnös! Ne legyen neked! Talán az egész föld bírása (טפח) nem cselekszik a törvény szerint (משפט)?” (Ter 18,23.25.) Ahogyan azt ismételten jeleztük már, a Héber Biblia nagyon is tisztában van a bűn közösségi dimenzióival, eközben azonban újra meg újra tanúságot tesz arról is, hogy van érzékenysége az egyénnel szembeni méltányos ítéletre vonatkozóan is.

Ábrahám mintha arra utalna, hogy olyasvalakinek ismerte meg YHWH-t, aki (legalábbis egy bizonyos mértékig) hajlandó tolerálni a bűnösök helytelen viselkedését, amennyiben ezzel tekintettel van az igazakra. Némileg eltávolodva a szentírási szavaktól, de csak kis mértékben azok értelmétől, talán fogalmazhatunk úgy, hogy az emberek világában nagyon sok esetben rengeteg igaz embernek kell sokat szenvednie és túrnia kevés gonosz ember miatt. Ábrahám kérdése mintha abba az irányba akarná befolyásolni a három utazót, hogy az Isten világában nem lehetne-e fordítva?¹⁸⁴ A matematika nyelvére lefordítva a híres alkudozást Ábrahám és Isten között, mintha az lenne a kérdés, hány bűnös jogos megbüntetésére egyenlíti ki egy igaz igazságtalan megbüntetését?¹⁸⁵

¹⁸² Érdekesség, hogy éppen ezen szakasz kapcsán a Midrás azt mondja: „Világ Uralkodója! Halandó király esetében, ha egy provincia lázadni kezd és felkel és átkozza a királyt vagy a helyetteseit, még ha csak tíz vagy húsz tesz is így a népből, a király légiókat küld, és vérengzést rendez, megölve a jót és a rosszat, mert nem tudja megmondani, ki lázadt és ki nem, ki tisztelte és ki átkozta a királyt. Te azonban ismered az ember gondolatait, és hogy mit tanácsol az embernek a szíve. Te meg tudod különböztetni teremtményeid belső irányultságait és meg tudod mondani, melyikük vétkezett és melyikük nem, ki lázadt és ki nem. Te ismered a lelkét mindegyiküknek.” (Num. R. 18,11.) Vagyis ebben az esetben a késői izraelita értelmezés éppen arra helyezi a hangsúlyt, amit mi is kiemeltünk, Mózes és Áron azt kéri Istentől, a bűnösöket büntesse, az ártatlanokat pedig kímélje meg. A szöveget idézi MILGROM, J., *Numbers* (The JPS Torah Commentary), Jewish Publication Society, Philadelphia 1990, 135.

¹⁸³ מית hifil. Miközben ténylegesen igen magyartalan a fordítás, hifil (~műveltető) esetében a fordítási alapelvünk az, hogy a tudományos szövegekben mégis érdemes tartanunk magunkat az eredeti nyelvtani szerkezethez, mivel sok esetben egy olyan fordítás, ami a saját nyelv logikájának talán megfelel, közben éppen a hifil előfordulásai esetében leszűkíti, vagy eltorzítja az eredeti mondanivalót. A „kimenni, kijönni” (יצא) hifil Egyiptom (מצרים) vonatkozásában csak a Kivonulás könyvében huszonkét alkalommal szerepel (a Bibliában összesen 79 versben), a fordítása olykor „megszabadít,” máskor „kihoz,” esetenként „kivezet”... Miközben a héber szó minden alkalommal „kijövet,” ami nem akarja pontosabban meghatározni, ez az Izrael kijövetése Mózes és Isten által pontosan hogyan történik. A megszabadításra, kihozásra és kivezetésre van más szava a héber nyelvnek.

¹⁸⁴ Vö. MILLER, *They Cried*, 269.

¹⁸⁵ Amennyiben (csak a példa kedvéért, pontos számok értelemszerűen nem állnak rendelkezésünkre) a két város lakosságát összesen háromszáz főre tesszük, az tehát azt jelentené, hogy amennyiben ötven igaz jelenléte miatt a

Természetesen eszünk ágában sincs azt sugallni, hogy bármilyen pontos szám lenne a válasz a feltett kérdésre. Mindössze a dilemma természetét igyekeztünk érzékeltetni, valamint arra rámutatni, hogy Istennek szándékában áll irgalmat gyakorolni, azonban ennek az irgalomnak, emberi oldalról megközelítve megvannak a maga határai. A tízes szám feltételezhetően (ahogyan ezt a zsinagógai liturgia megtartásának minimális létszámára vonatkozóan is láthatjuk¹⁸⁶) az a szimbolikus mennyiség, amelyet a zsidóság a *közösség* legkisebb lehetséges mennyiségének tekint. Másképpen megfogalmazva, éppen az emberi csoportosulások közösségi jellegzetességeit figyelembe véve, tíz személy az a legkisebb egység, amelynek még reális reménye lehet arra, hogy a közösségre érdemben hatást gyakoroljon. Ez alatt a mennyiség alatt pusztán az egyénnek van lehetősége a saját életét irányítani, a közösségre reálisan érdemi hatással nem lehet.¹⁸⁷ (Ezt a megközelítést támasztja alá az a tény is, hogy a héber עשר gyök, melynek jelentése „tíz,” kapcsolatban áll az arab ‘aşara szóval, melynek jelentése „közösséget, csoportot formálni,” valamint az arab nyelvben ebből a tőből származik a ‘ashīrat^{um} „törzs,” és a ma‘ shar^{um} „gyülekezet” szó is.¹⁸⁸)

A mi szempontunkból mindenképpen jelentős, hogy ahogyan a történet folyik tovább, a két város végül elpusztul. Észre kell azonban vennünk, hogy a leírásban a szent szerző hangsúlyt fektet arra, hogy az eltervezett bűnben, amelyben Lót vendégeit a város lakói meggyaláznák és megölnék, az egész város részt kíván venni: „Szodoma férfiai körülvették a házat, a fiataloktól az öregekig, az egész nép az egyik határtól a másikig.”¹⁸⁹ (Ter 19,4.)¹⁹⁰ A többszöri ismétlés, a körülírások és *merismusok* arra engednek következtetni, hogy a Szent szerző számára különösen fontos, hogy aláhúzza, a város minden lakója részt kíván venni az idegengyűlölet bűnében.¹⁹¹ Ez azért hangsúlyos, mert Ábrahám eredeti kérdése éppen az volt, hogy Isten, az egész föld bírása ténylegesen azt tervezi-e, hogy elpusztítja az igazakat a

két városban Isten megkíméli Szodomát és Gomorrát, akkor egy igaz hat bűnöst mentene meg a jogos büntetéstől. Ebből viszont következik az is, hogy tíz igaz esetében ez az arány már egy a harminchoz!

¹⁸⁶ Vö. pl. FEINBERG, C. L., art. *Synagogue*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 1143.

¹⁸⁷ Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, *Bible Background Dictionary*, 50. „A vita az igaz emberek számáról nem azért érdekes, hogy ki tudják egyenlíteni a többiek gonoszságát, hanem mert egységnyi idő alatt reformáló befolyást tudnak gyakorolni.”

¹⁸⁸ ALLEN, R. B., art. 1711 עשר, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 702.

¹⁸⁹ Legalábbis a HALOT szerint: „מן הקצה אל־הקצה from one end to the other Ex 26:28, 36:33; corresponding to הקצה (as an abbreviation) Gn 19:4.” KOEHLER et al., HALOT, 1121.

¹⁹⁰ Az elbeszélés jelentős hasonlóságokat mutat a Bír 19-ben található rendkívül drámai történettel, amely szintén idegenekről szól, akiket a város lakossága meg akar gyaláznani. (A nemi erőszaknak ebben az esetben sokkal kevésbé a szexualitáshoz, és sokkal inkább az alávetéshez van köze, háborúban gyakorta használt eszköz a pszichológiai hadviselésben a szentírásai idők óta.) Ráadásul mindkét esetben az egyik legősibb és legszentebb kötelezettséggel, a vendégszeretettel szemben követik el a város lakói a bűnt. Vö. NIDITCH, S., *Judges: A Commentary* 1st ed. (The Old Testament Library), Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2011, 192.

¹⁹¹ Vö. WALTON, MATTHEWS, ÉS CHAVALAS, *Bible Background Dictionary*, 51.

gonoszokkal. Nos, erre a kérdésre reagálni kíván az elbeszélés, amennyiben bemutatja, hogy a „vád” abban az értelemben nem megfelelő, hogy nincs igaz a városban. Aki befogadja a vándorokat, az éppen az a Lót, aki maga is idegen a városban, ahogyan azt a tömeg mondja is a Ter 19,9-ben: „az egy, aki idegenként jött ide lakni, játssza a bírót?” Lót pedig, és a családja végül meg is menekül. A közbenjárás tehát végeredményben ugyanazzal az eredménnyel zárul, mint amivel a Kiv 32,11-14-ben olvasott imádság. Isten nem pusztítja el az igazakat a gonoszokkal, az egyetlen igaz (valamint a családja) megmenekül,¹⁹² míg a bűnösöket Isten „kitörli a könyvből.” A közbenjárás eredménye tehát a kollektív büntetés elkerülése.¹⁹³

Vagyis összességében kijelenthető, akár a Mózes által végzett közbenjárásokat tekintve (legyen szó az aranyborjúval kapcsolatos szövetségszegésről, vagy Korach fiai lázadásának történetéről), akár pedig a méltán híres párbeszédet vizsgálva Ábrahám és Isten között Szodoma és Gomorra városaival kapcsolatban, hogy a közbenjáró olykor nem remélhet mást, mint azt, hogy a büntetés csak azokat fogja sújtani, akik ténylegesen (és esetleg tevőlegesen) részt vettek a bűn elkövetésében, a közösség egészét nem fogja érinteni az isteni csapás a „tétlen közreműködés” miatt. Amennyiben pedig a közbenjáró ebbe veti a reményét, esetenként nem csalódik. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a közbenjáró minden esetben el is éri ezt a célt. Amikor Jeremiás prófétát Isten első alkalommal tiltja el közbenjárás végzésétől, éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy „a gyerekek gyűjtik a fát, az apák gyűjtik a tüzet, az asszonyok dagasztják a tésztát a kalácshoz, amit az ég királynőjének sütnek.” (Jer 7,18.) Vagyis külön is kihangsúlyozza, hogy Jeremiás ne is reménykedjen a kollektív büntetés elkerülésében, a társadalom minden rétege és minden életkor érintett az aposztáziában. (Erről a szakasról még a későbbiekben sok szó lesz, ld. V. 3. i.) Mindezzel együtt elmondhatjuk, hogy előfordulnak olyan esetek a Szentírásban, amikor a sikeres közbenjárás ismerve az, hogy a nép elkerüli a kollektív büntetést.

v. Isten akarja a közbenjárást

Miközben dolgozatunk inkább fókuszál azokra a közbenjárásokra, melyek sikertelenek, vagy amelyekre Isten nem hajlandó odafigyelni, esetleg kifejezetten megtiltja közbenjárás végzését

¹⁹² Vö. JAMIESON, FAUSSET, BROWN, *Commentary Critical*, 27. Ez a kommentár explicite kijelenti, hogy Lót valószínűleg meghalt volna a városokkal Ábrahám közbenjárása nélkül. „But there were not ten «righteous persons.» There was only one, and he might without injustice have perished in the general overthrow.”

¹⁹³ Mivel erről a híres alkudozásról a későbbiekben még sok szó lesz, igyekeztünk szigorúan a jelenlegi szempontunkból lényeges részekre fókuszálni, így tudatosan hagytuk figyelmen kívül azokat a részleteket, amelyek – noha vizsgálatra érdemesek, mégis – nem kapcsolódnak közvetlenül az egyéni és közösségi bűn és büntetés témaköréhez.

(főleg Jeremiás próféta esetében, de a többi prófétáknál is fontos szempont az, hogy a közbenjárásaik ritkán tekinthetők sikeresnek), nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy nem egy esetben maga Isten az, aki ragaszkodik ahhoz, hogy valaki közbenjárjon. Nem egyszer támadhat olyan érzésünk, mintha kifejezett akarata lenne, hogy a közbenjáró megállítsa őt, hogy eltérítse attól, aminek a megtételét eltervezte.¹⁹⁴

A Szodomáról és Gomorráról szóló történet kezdetén Isten ezzel a kijelentéssel nyitja meg a dialógus lehetőségét közte és Ábrahám között: „Elrejthetem-e Ábrahám elől, amit tenni készülök?” (Ter 18,19.) Ezután megosztja a pátriárkával, hogy mit készül tenni, hogy lemegy, hogy megvizsgálja, igazak-e a hírek, amelyek a két város bűnösségével kapcsolatosan eljutottak hozzá. Ábrahám pedig, akit Isten kifejezett szándékkal von be a beszélgetésbe, immár joggal érzi magát felhatalmazva arra, hogy hozzászóljon a témához. Másképpen megfogalmazva, amennyiben Isten nem akarta volna, hogy Ábrahám megnyilatkozzon a kérdésben, nyilvánvalóan egyáltalán szóba sem hozta volna előtte. Mintha olyan szempontokat várna Ábrahámtól, amelyekre ő maga nem gondolt, vagy nem vett figyelembe kellő mértékben. És mintha ezeket a szempontokat meg is kapná. Ahogyan Walter Brueggemann fogalmaz: „Annak drámai lefolyása mentén az elbeszélés Isten részéről jelentős elmozdulást mutat be. Isten most [a dialógus végén] nagyobb figyelemmel van azok iránt, és jobban megérintik azok, akik engedelmesek, mint akik nem.”¹⁹⁵ (A következő fejezetben lesz még szó részletesebben arról, milyen tekintetben ítéljük helyesnek, és miben korrekcióra szorulónak Walter Brueggemann látásmódját.) Vagyis ebben az esetben mintha maga Isten tartott volna attól, hogy „valami elkerüli a figyelmét,” ezért vonja be Ábrahámot a tünődésébe, Ábrahám pedig a „tanár,” aki közbenjáróként gazdagítja a döntéshez szükséges szempontokat, ezzel rávezetve az Urat egy helyesebb megoldásra. Bizonyos értelemben tehát Isten kéri a közbenjárást, amelyet meg is kap.

Két fejezettel később pedig kifejezetten parancsolja Abimeleknek, hogy kérje meg Ábrahámot a közbenjárásra, hogy Isten megenyhüljön, és megszüntesse a büntetést, amely folyamatban van (Ter 20,7). Nagyon hasonló leírással találkozunk akkor is, amikor Isten Jób barátait szólítja föl arra, hogy kérjék meg Jóbot, hogy közbenjárjon értük (Jób 42,8). Ennek a két esetnek közös jellemzője, hogy azt kell felkérni közbenjárásra, akivel szemben a vétség elkövetésre került. Ábrahám esetében ő a megcsalt férj, Jób esetében pedig a barát, akinek az igazságát a barátai nem voltak hajlandóak elfogadni, és meg akarták győzni arról, ami nem igaz. A teljes igazsághoz hozzátartozik, hogy a fókusz mindkét esetben sokkal inkább azon van, hogy

¹⁹⁴ Vö. MILLER, *They Cried*, 275.

¹⁹⁵ BRUEGGEMANN, *Genesis*, 172.

a vétkesek Istent sértették meg – Jób esetében Isten nem is említ Jóbbon esett sérelmeket, mivel azonban a vitában végül Isten Jóbna adott igazat (vö. „nem az igazságot mondtátok rólam, mint Jób, az én szolgám”), valamint Ábraháma esetében is szó van a férjről, így feltételezhetjük, hogy ténylegesen mind Ábraháma, mind Jób sértetteknek tekinthetők. Lehetséges, hogy ezekben az esetekben ennek is köze van ahhoz, hogy Isten a sértett közbenjárását igényli, mintha ténylegesen ő maga legalább valamilyen mértékben attól tenné függővé a megbocsátást, hogy a sértett hajlandó-e elengedni a sértést és imádkozni annak elkövetőjéért. A tény azonban tény marad, mindkét esetben Isten maga ragaszkodik ahhoz, hogy történjen közbenjárás.

Az aranyborjú-incidens elbeszélése során is találunk egy hasonló motívumot. Miután YHWH közli Mózesel, hogy a nép vétkezett, egy különleges megfogalmazást használ: „És most nyugtass le / csöndesíts le / hagyj békén, és fölgyullad az orrom ellenük és elpusztítom őket, és téged teszek nagy néppé.” (Kiv 32,10.) A LXX még ennél is érdekesebb, a kérdéses ige helyén az εάω, vagyis „megengedni” kifejezést találjuk, Isten tehát szó szerint engedélyt kér Mózesetől, hogy föllobbanjon a haragja. A Nova Vulgata a *dimittere* szót használja, aminek a jelentése „megengedni, elengedni,” vagyis a Nova Vulgata a LXX verzióját preferálja.¹⁹⁶ A héber szöveg állítása tehát a legelső jelentés szintjén az, hogy Isten azt kéri Mózesetől, hagyja őt békén (vagyis ne járjon közben), hogy végrehajthassa azt, amit haragjában kitalált, hogy ti. kiirtsa a népet. A második esetben kifejezetten engedélyt kér arra Mózesetől, hogy végrehajthassa a nép kiirtásának tervét. Ebben a kritikus pillanatban pedig Mózes éppen azt fogja tenni, amit Isten kért tőle, hogy ne tegyen: nem hagyja békén őt, hanem azonnal könyörögni kezd a népért.

Jogos kérdésként merül fel, miért hozza szóba Isten, hogy Mózes hagyja békén, ill. miért kér tőle engedélyt? Mózesnek esélye sincs megakadályozni Istent abban, amit tenni akar. A szöveg voltaképpen paradox: Isten a „lehetséges legszigorúbb büntetést helyezi kilátásba, majd hirtelen függővé teszi attól, hogy Mózes beleegyez-e.”¹⁹⁷ Isten tudatosan hagyja nyitva az ajtót egy esetleges közbenjárás előtt, vagyis lehetőséget ad arra, hogy Mózes megpróbálja meggyőzni őt. Hallgatólagosan tehát mintha éppen azt várná tőle, hogy azt tegye, amiről explicit módon azt kérte, hogy ne: könyörögjön a népért. William H. C. Propp még egy lépéssel továbbmegy, amikor azt állítja, „Isten gyakorlatilag meghívja Mózeset, hogy járjon közben a népért.”¹⁹⁸ Talán nem túlzás kijelenteni, hogy szabályosan provokálja Mózeset, hogy ne engedje,

¹⁹⁶ Propp fordítása: „Hagyj békén,” PROPP, *Exodus 19–40*, 539. Dozemann hasonló megoldással él, ahogyan Childs is, ő említi, hogy az Onkelos Targum a következő módon értelmezi a szöveget: „hagyd abba az imádságodat.” CHILDS, *The Book of Exodus*, 556.

¹⁹⁷ Uo., 567. Ő arra is felhívja a figyelmet, hogy Isten maga be is csukhatta, sőt csaphatta volna az ajtót, ha ahhoz van kedve, és hogy ezt meg is teszi pl. akkor, amikor Mózes könyörög hozzá az ígért földjének határán, hogy hadd menjen be oda, vö. MTörv 3,26: „Sok lesz neked! Ne beszélj nekem többet erről a dologról!”

¹⁹⁸ PROPP, *Exodus 19-40*, 554.

ne hagyja, hogy YHWH megtegye, amit elhatározott, vagyis kijelenthetjük, hogy ebben az esetben is várja a közbenjárást.

Ezekiel könyvében Isten nagyon képszerűen fogalmazza meg a közbenjárás iránti akaratát, amely végül nem valósult meg. „És kerestem köztük férfit, aki a falat fölépítő, és beálló annak a részébe az arcom elé a földért, hogy nehogy kifosszák azt, de nem találtam.” (Ez 22,30, pontosan ugyanezt a kifejezést használja a Zsolt 106,23 Mózesre, a magyar nyelvben is létezik a kifejezés, amely szerint „résen lenni, résen állni” azt jelenti, éber figyelemmel lenni az események alakulására, hogy szükség esetén azonnal közbe tudjon lépni a személy, aki „résen van.”) Jeremiás is hiába keresett akár csak egyetlen férfit Jeruzsálem utcáin, aki az igazat tette volna (Jer 5,1-9, a prédikátor is hiába próbálkozott ezzel, vö. Préd 7,27-28), Isten reménykedett abban, hogy a próféták meg fogják ezt tenni (hogy ti. fölépítik a falakat és beállnak a résekbe, vö. Ez 13,5), végül azonban sem azok között, akiknek ez lett volna a dolguk, sem sehol másutt nem talált közbenjárót.¹⁹⁹ Ez az ember ugyanis odaállhatott volna közé és a nép közé, hogy megpróbálja elhárítani a közelgő büntetést, ez a pozíció pedig azonos a közbenjáróval. Vagyis Isten még a végső romlás idején is várta, sőt elvárta volna, hogy legyen valaki, aki közbenjár a népért. Összességében tehát kijelenthetjük, a Szentírásban nem egy alkalommal találkozunk azzal a jelenséggel, hogy Isten maga igényelné közbenjárás végzését, hogy könyörületet gyakoroljon.

vi. Összefoglalás

Ebben a fejezetben megpróbáltuk feltérképezni a közbenjárás amennyire csak lehetséges, összes lényeges szempontját, miközben tisztában voltunk azzal, hogy a téma többek között a megfelelő definíciók és szóhasználat hiánya miatt is hiányát szenvedti olyan világosan felismerhető határoknak, amik egy valóságosan kimerítő bemutatást lehetővé tennének. Foglalkoztunk a közvetítéssel és a közvetítővel, a közbenjárással és a közbenjáróval, a Szentírásban használt szókészlettel és a közbenjárás eredményességének szempontjaival is.

Első lépésként a közvetítő és a közvetítés fogalmait igyekeztünk tisztázni, világossá téve azt, hogy a vallások világában a közvetítők a kezdetek óta napjainkig fontos szerepet töltenek be az istenség(ek)kel való kapcsolatteremtésben és kapcsolattartásban. Rámutattunk arra, miben sajátos az ókori ember világlátása, valamint az önmagáról és a közösségéről alkotott felfogása, miben különböznek ezek a mai korban jellemző, ezekre vonatkozó elképzelésektől,

¹⁹⁹ Vö. ZIMMERLI, W., *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24* (Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Philadelphia 1979, 469.

és igyekeztünk bemutatni a közvetítésnek az ókorban és különösen is az ókori Közel-Keleten megszokott módjait. Felvázoltuk azt is, hogy Izrael, a nép maga Isten szemében közvetítő Önmaga és a világ között, és ennek a népnek is rendelt közvetítőket, melyek a papok, a próféták és a király. Ez annak fényében vált különösen fontossá, hogy Izrael Istene az Izrael környezetében megszokott és bevett közvetítési módok jelentős részét megtiltja, így Izrael ki kell alakítsa a maga megengedett közvetítési módjait, és közvetítőit. Ezután röviden értekeztünk az izraelita közvetítők számára rendelkezésre álló eszközökről és a rájuk érvényes módszertanról is.

Ezután igyekeztünk egy vázlatos definíciót nyújtani a közvetítés kategóriáján belül azokra az elemekre koncentrálva, amelyek a közvetítést közbenjárássá teszik. Bemutattuk, hogy a közbenjáró olyasvalaki, aki a közbenjárás megkezdése előtt is tekintélyi személy, erre a pozícióra pedig azért van szükség, mert ilyen formán megvan a szükséges garancia arra vonatkozóan, hogy a közbenjáró valóban a közösség igényeit tárja Isten elé, nem pusztán önmaga érdekében cselekszik. Ebből következett két további említésre méltó szempont: egyrészt a tény, hogy a közbenjárás kontextusa a Héber Bibliában a legtöbbször közösségi, vagyis a közbenjáró ritkán áll személyek, és lényegesen gyakrabban közösségek képviselőiben Isten előtt; másrészt figyelmet fordítottunk arra is, hogy a közbenjáró nem különül el élesen a közösségtől, melyet képvisel, vagyis a közbenjárás pozitív végkimenetele esetén az isteni irgalomban, sikertelensége esetén pedig a negatív következményekben is részesedik az egyénnel vagy csoporttal együtt, amelynek az érdekeit képviselte (vagyis ő maga is érdekelt a közbenjárás sikerében.) Fontos volt az is, hogy tisztázzuk (különösen az ókori Közel-Keleten szokásos mágikus és/vagy rituális praktikák fényében), hogy a bibliai közbenjárás egyetlen alkalommal sem tűnik kényszerítésnek, az valóban minden alkalommal szabad személyek közötti párbeszéd, amelyben Isten saját akarata szerint dönt arról, hogy engedelmeskedik az imádságban megfogalmazott kérésnek, vagy sem. Említettük azt is, hogy a közbenjárás kiváltó oka a leggyakrabban (de nem kizárólag) a közösség bűne, ennek megfelelően a csapásokat is közösségi szinten fogatosítja Isten, a leggyakrabban természeti és történelmi csapások képében közeledik a fenyegetés a nép felé.

Röviden jeleztük továbbá, mik a közbenjáró alapvető hivatkozási pontjai akkor, amikor Istent az elhatározott büntető tervének megváltoztatására próbálja meg rábeszélni, amely hivatkozási pontok ismét az ókori Közel-Kelet egy sajátos társadalmi adottságát mutatják meg, hogy ti. az elismertség, tekintély, valamint a megvetettség és kitaszítottság, mely kategóriák igen közel állnak az áldás és az átok kategóriáihoz, nem pusztán büszkeségi, hanem vitális szempontok az ókori ember életében. Ezen kívül az izraelita számára megfelelő hivatkozási

alpnak tűnhetett az Isten irgalma érdekében végzett imádságban a tény, hogy YHWH maga úgy hivatkozik önmagára, mint aki szereti népét, és mint aki természete szerint irgalmas Isten. Végül, az alfejezet lezárásaként megemlégtünk még a problémát, amelyet a modern hívő számára az a gondolat jelenthet, hogy Isten képes meggondolni magát, de rámutattunk arra, hogy valójában ez a gondolat teszi egyáltalán lehetővé és értelmes tevékenységgé a közbenjárást, valamint, hogy ez a dialogikus adottság a kinyilatkoztatás természetének teljesebb megértéséhez is szükséges és figyelembe veendő szempont.

A fent ismertetett részletes vizsgálat a közbenjárás természetére vonatkozóan szükséges volt ahhoz, hogy tovább léphessünk a közbenjárás szókészletének vizsgálatára. Sajnálatos módon ugyanis, noha a latin nyelvben létezik a közbenjárás kifejezésére használatos szakkifejezés, a héber nyelv nem rendelkezik ezzel az adottsággal. Másképpen megfogalmazva tudomásul kellett vennünk, hogy a szókészlet csak részleges segítséget nyújthat a Héber Bibliában található közbenjárások feltérképezésében, mivel nincs egyetlen szó, amelynek a beazonosítása esetén biztosak lehetnénk afelől, hogy a cselekvés, amiről a Szentírás beszámol, közbenjárás. Tendenciákat vizsgáltunk tehát, és megállapításokat tettünk arra vonatkozóan, mely héber kifejezések esetén nagyobb, mely kifejezések esetén kisebb a valószínűsége annak, hogy az elénk tárt esemény közbenjárás. Emellett megvizsgáltuk a LXX és a latin fordítások kifejezésmódjait is a korábban a kontextus alapján már beazonosított közbenjárások vonatkozásában, olyan görög ill. latin kifejezéseket keresve, amelyek egyértelműbb jelzések lehetnek arra vonatkozóan, hogy az adott történetben a szent szerző közbenjárásról tudósít, vagy sem. Ilyen kifejezéseket azonban nem találtunk, így tudomásul kell vennünk, hogy miközben természetesen a szóhasználat lehet segítség abban, hogy felismerjük a szöveg szerzőjének szándékát arra vonatkozóan, hogy közbenjárást akar leírni vagy sem, azonban a szempont önmagában nem alkalmas arra, hogy ezt a kérdést eldöntse.

A fejezet utolsó nagy szegmense pedig a közbenjárás sikerességének lehetséges kritériumait igyekezett feltárni. Természetesen tekintetbe véve, hogy a közbenjárás Istent tökéletesen szabadon hagyja annak eldöntésében, hogy a kérést teljesíti-e, a közbenjárónak mégis lehetnek olyan eszközök a kezében, melyek segítségével növelheti az esélyeit erre.

Miután tisztáztuk, hogy azt tekintjük alapvető kiindulási pontnak, hogy a közbenjárás közösségi vonatkozású, tárgya pedig a nép bűne miatti büntetés elkerülése (noha Illés és Elizeus halottfeltámasztásainak említésével jeleztük, hogy tudomásul vesszük más természetű közbenjárások jelenlétét is a Bibliában), megvizsgáltunk olyan eseteket, amelyekben a szent szerző beszámol arról, hogy a közbenjáráshoz szervesen kapcsolódik a nép kifejezett bűnbánata is. Ezzel kapcsolatban vizsgáltuk Ábrahám és Gerár királya, Abimelek történetét, Sámuel

közbenjárását a népért a filiszteus fenyegetés idején, de részletesebben rátekintettünk Hiszkija közbenjárására is az asszír ostrom közeledtével. Megállapítottuk, hogy noha a hétköznapi gondolkozásban a közbenjárás gyakran, mint a bűnbánat helyettesítője tűnik fel, a szentírási történetekben sokszor nem helyettesíti, hanem kiegészíti azt. De foglalkoznunk kellett azzal a ténnyel is, hogy ez önmagában nem garantálja a közbenjárás sikerét, erre vonatkozóan vizsgáltuk részletesen Sámuel közbenjárását Saul királyért, mely végül sikertelennek bizonyul. Mégis, a vizsgálat eredményeként kijelenthettük, hogy az előzetes bűnbánat lehet olyan előkészület, ami javítja a közbenjárás sikerességének esélyeit.

A közbenjáró előzetes erőfeszítéseire is igyekeztünk figyelmet fordítani. Kirajzolódik ugyanis egy olyan minta is a Szentírás lapjain, mely szerint a közbenjáró a közvetítés sikerének esélyeit nem csak olyan módon képes növelni, hogy előzetesen rábírja a népet arra, hogy bűnbánatot tartson, hanem olyan módon is, hogy ő maga az önmegtagadás cselekedeteit gyakorolja. Erre példa Hiszkija vezeklőruhája, vagy Sámuel virrasztása, a példa pedig, amelyen keresztül részletesebben is igyekeztünk feltárni ezt a jelenséget, Dávid király önmegtagadása volt a házasságtörésből született gyermeke életéért. Megemlítettük ezen kívül Mózes böjtölését is, amelyet a Sinai hegyen Isten színe előtt végzett akkor, amikor a nép aranyból borjút öntött magának. Ezek a példák alkalmasak voltak arra, hogy rávilágítsanak: a közbenjárás sikerének érdekében végzett önmegtagadások a közbenjáró részéről alkalmasak arra, hogy előkészítsék a közbenjárást.

Vannak ezen kívül a Szentírásban olyan leírások is, amelyek esetében nem egyértelmű, hogy az azokban elmondott közbenjárást sikeresnek kell-e tekintenünk. Erre a legerősebb példa Ámosz próféta imádsága az Északi Ország rész és Szamaria elleni négy látomás kapcsán. Ebből a vizsgálatból jobban megértettük a fenyegetés természetét, annak egyre súlyosbodó tendenciáját, és Ámosz saját próféciáit is figyelembe véve arra a következtetésre jutottunk, hogy a közbenjárását nem tekinthetjük sikeresnek, mivel megítélésünk szerint ő maga sem tekintette annak.

Foglalkoztunk továbbá a közbenjárás természetének feltérképezése során azzal is, amit úgy nevezhetünk: „a kollektív büntetés elkerülése miatt sikeres közbenjárás.” Az ókori Izraelben ugyanis az egyén és a közösség viszonyát másképpen kell megértenünk, mint napjainkban. Az izraelita felfogás nem hibás abban az értelemben, hogy mivel a társadalmi és vitális körülmények jelentősen különböztek attól, amikben napjainkban élünk, a közösség tagjainak felelőssége is más módon oszlott meg, ez az adottság pedig érthetővé és logikussá teszi a kollektíva nagyobb hatásának, ennek megfelelően pedig nagyobb mértékű bűnösségének a gondolatát is. Az aranyborjú-incidens a legmegfelelőbb (de nem egyetlen) példája annak,

hogy a kollektív büntetés elkerülése sikeres közbenjárásnak tekinthető, hiszen Isten maga első felindulásában az egész népet el akarja törölni, ahogyan tette ezt a vízözön idején, Mózes közbenjárásának azonban végül az a végkicsengése, hogy Isten „azokat bünteti meg, akik vétkeztek.” Ugyanez a logika érvényesül Korach fiainak lázadásakor, valamint végső soron ezt találjuk a Szodomára és Gomorrára vonatkozó közbenjárás esetében is. Noha végül a két város elpusztul, Isten nem „pusztítja el az igazakat a bűnösökkel,” az egyetlen igaz, Lót megmenekül, vagyis az bűnhődik, aki aktívan részt vett a bűnben, a „passzív résztvevők” fölül elhárul a csapás.

Utolsó lépésként pedig rámutattunk arra is, hogy Isten önmaga várja, és kívánja a közbenjárást, kívánja a dialógust, amelyben a közbenjáró eltérítheti őt az eredeti szándékától. Várja a közbenjárást Ábrahámtól a síkság két városára vonatkozó ítélet meghozatalában, várja Ábrahám közbenjárását, hogy megbocsásson Abimeleknek, igényli Jób közbenjárását a barátaiért, provokálja Mózeset a Sinai hegyen, hogy ne engedje neki, hogy első felindulásában eltörölje az egész népet, és keserűen állapítja meg Jeruzsálem végnapjaiban, hogy közbenjárót keresett, de nem talált. Isten nyitott a változásra, nyitott arra, hogy irgalmat gyakoroljon, nem ragaszkodik hozzá, hogy az ember az ő kezében hagyja a jövőt, az események alakulását.²⁰⁰ Elvárja, hogy a közbenjáró felemelje a hangját, tiltakozzon, beálljon a résbe, hogy megállítsa Őt. Várja, és reméli a közbenjárást, hogy irgalmas lehessen, hogy ne kelljen végrehajtania, amit haragjában elhatározott, és amit a nép megérdemel bűnössége miatt.

²⁰⁰ Vö. MILLER, *They Cried*, 273.

III. A próféataság és a közbenjárás kapcsolata

1. Videtur

Arra a kérdésre, vajon kinek a feladata Izraelben *ex officio* a közbenjárás, a tudósok meglehetősen nagy hányada válaszolja azt, hogy a prófétáé.²⁰¹ Úgy tűnik, a legtöbben, akik a kérdésre ezt a választ adják, a próféataságot, mint kétirányú feladatot tekintik.²⁰² A két irány pedig Isten reprezentálása a nép felé, valamint a nép képviselője Isten előtt. A próféta, aki a szövetség őre, akinek feladata megtanítani a népet arra, mi a szövetség tartalma, és hogyan kell engedelmessé válni a szövetségben kifejezett isteni akaratnak, Isten küldöttjeként szükségképpen ítéletet hirdet minden olyan esetben, amikor az abban foglalt tartalommal ellentétesen cselekszik a nép.²⁰³ Ezzel egyidőben azonban – sok tudós megértése szerint – a próféta hivatalból közbenjáró, aki a nép érdekében érvel és cselekszik Isten előtt azzal a céllal, hogy elhárítsa az elmarasztaló ítélet bekövetkeztét. Egyszerűen megfogalmazva, a próféta azt az ítéletet hirdeti meg a nép fölött, amely ítélet ellen érvel az Isten előtt.²⁰⁴

Ez a kettős feladat, az erre vonatkozó elképzelések szerint, a próféta helyzetéből adódik. Az isteni kiválasztás bizonyos értelemben hatalommal ruházza fel a nép fölött, beleértve annak vezetőit is.²⁰⁵ A nép vezetői pedig, akik a hatalmuknál fogva felelősséggel is tartoznak a rájuk bízottakért, egyszerűen képesek személyükben képviselni a népet (vö. II. 1. ii). Így a próféta, aki a nép vezetőjének mondható, joggal áll Isten előtt közbenjáróként, mint a nép megszemélyesítője.

Miközben, ahogyan ezt már a bevezetőben is jeleztük, a közbenjárást ebben a műben nem tekintjük a próféatasághoz integráns módon hozzátartozó feladatnak, természetesen azok a tudósok, akik a fent ismertetett véleményre helyezkednek, komoly érvekkel rendelkeznek annak az állításnak alátámasztására, hogy a próféataság és a közbenjárás összetartoznak. Magában a Szentírásban is találunk szövegeket, amelyek ezt az álláspontot látszanak megerősíteni. Ebből fakadóan szükséges, hogy ezekkel a szentírási helyekkel foglalkozzunk, annak érdekében, hogy helyesen értsük az azokban foglaltakat.

²⁰¹ Vö. pl. KECK, L. E., *Jeremiah in The New Interpreter's Bible Commentary Volume IV: Ezra, Nehemiah, Introduction to Prophetic Literature, Isaiah, Jeremiah, Baruch, Letter of Jeremiah, Lamentations* (szerk. Keck, L. E.), Abingdon Press, Nashville 2015, 637., MCKANE, W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah* (International Critical Commentary), T&T Clark International, Edinburgh 1986, 169. Vagy éppen RHODES, *Prophets as Intercessors*, 108, mások mellett.

²⁰² Vö. MILLER, *They Cried*, 263, BALENTINE, *Prophet of Prayer*, 331.

²⁰³ Vö. WIDMER, *Standing*, 354.

²⁰⁴ Vö. MILLER, *They Cried*, 274.

²⁰⁵ Vö. RHODES, *Prophets as Intercessors*, 124.

A továbbiakban részletesen megvizsgáljuk a Ter 20. fejezetét, amelyben, első ránézésre úgy tűnik, maga Isten kapcsolja össze a prófétaságot és a közbenjárást, amikor Abimelek elveszi Ábrahám feleségét, Sárát, amiért csapás hull a fejére. Csak ezután vizsgáljuk meg a Szentírásban található egyik, ha nem a legismertebb közbenjárást a Ter 18. fejezetében, amikor Isten úgy dönt, utána jár, igazak-e a hírek, amelyek eljutottak hozzá Szodomával és Gomorrával kapcsolatosan. Ekkor próbálja Ábrahám meggyőzni arról, hogy az igazak miatt legyen irgalmas a bűnösökhöz.

Ezután nem tehetjük meg, hogy ne foglalkozzunk behatóbban Mózesrel, aki a későbbi Izrael szemében voltaképpen a *par excellence* közbenjáró, amely címet leginkább, de messze nem kizárólag a Kiv 32. fejezetében található közbenjárással érdemli ki, amikor Izrael fiai aranyból borjút öntenek, alig valamivel a szövetség megkötése után. Mózesre pedig a Héber Biblia nem egy alkalommal hivatkozik prófétaként (vö. MTörv 18,15; 34,10; Oz 12,14).

A klasszikus próféták szövegeiben is találunk olyan részeket, amelyek arra engednek következtetni, hogy a próféta közbenjárói tevékenységet végez. Ezek közül a legfontosabb értelemszerűen Jeremiás, így a vizsgálataink között itt kell foglalkoznunk azokkal a szövegekkel, amelyek Jeremiás könyvében a prófétaság és a közbenjárás kapcsolatára világítanak rá. De az Ámosz, vagy éppen az Ezekiel próféták nevével fémjelzett művekben is találunk olyan részeket, amelyek relevánsak vizsgálatunk szempontjából.

Számos olyan történetet is elmond a Biblia, amelyekben valamilyen módon kapcsolat állítható a prófétaság és a közbenjárás között. Ilyen Isten embere, aki a bételi oltár ellen beszél és megjövendöli Jozija reformjait, vagy Illés és Elizeus, akik halottakat támasztanak föl az elhunytakért mondott imádságok eredményeként.

Első lépésként nem is annyira a szentírási helyek exegézise a cél, hanem azon szöveghelyek bemutatása, amelyek a prófétaság és a közbenjárás közötti integráns kapcsolatra engednek következtetni a Szentírásban. Tekintettel azonban arra, hogy (már csak a közbenjárásra vonatkozó kimerítő definíció és az ahhoz kapcsolódó specifikus szókinés hiánya miatt is) nem lehetséges, illetve talán nem túlzás, hogy önkényes lenne azt állítani, hogy a prófétaság és közbenjárás kapcsolatára vonatkozó összes szöveghelyet megvizsgáljuk, ezt a célt nem tűzzük ki magunk elé. Célunk sokkal inkább az, hogy a tárgyunkra vonatkozó egészen nyilvánvaló helyek alaposabb tanulmányozásának segítségével (valamint az ilyen helyek mennyiségéből fakadó lehetséges következtetések megállapításával) igyekszünk mintákat keresni, valamint magukat a szövegeket helyesen értelmezni. Ezen minták és megállapítások segítségével ugyanis már felvázolható egy általános tendencia a Szentírásban a prófétaságra és a közbenjárásra vonatkozóan.

Miután a szempontunkból közelebbi tanulmányozást igénylő helyeket első lépésben önmagukban értelmezzük, megvizsgáljuk a Szentírásnak azon szöveghelyeit is, amelyek a fenti tézissel (hogy ti. a prófétaáshoz elválaszthatatlanul hozzátartozik a közbenjárás) ellentmondani látszanak. Kell tennünk bizonyos előzetes megjegyzéseket, amelyek a próféta pozíciójából fakadó kötelességeire vonatkoznak, valamint a nehezen feloldható ellentmondásra, amely a közbenjárás végzése és a próféta hitelességének kérdése között fennáll.

Ezután arról is értekezünk, hogy a prófétákon kívül mások is járnak közben a Biblia történeteiben, és találkozunk olyan esettel, amikor ezek a közbenjárások sikeresek (pl. Izsák imádsága Rebekáért a Ter 25-ben). A nem prófétai közbenjárókra vonatkozó vizsgálatot azért kell elvégeznünk, hogy lássuk, a nem prófétai közbenjárások sikerességének lehetséges okai legalábbis az Isten előtt elfoglalt pozíció szempontjából különböznek-e, és ha igen, mennyiben a prófétai közbenjárások sikerességének okaitól. Amennyiben ugyanis erre a kérdésre a válasz nemleges, abban az esetben kijelenthető, hogy a sikeres prófétai közbenjárás oka nem a prófétai minőségben keresendő.

Részletesebben foglalkoznunk kell a nem prófétai közbenjárás témaköre kapcsán a megkerülhetetlen kérdéssel, amely a papságra vonatkozik, amennyiben a papságé az a közvetítői pozíció, amely állításunk szerint ténylegesen hivatalból magában foglalja a közbenjárást. Amennyiben pedig elfogadjuk, hogy Izraelben a különböző közvetítői feladatok Isten és a nép között differenciálódtak, úgy feltételezhetjük, hogy a differenciálódás célja éppen a feladatok megoszlása. Ebből következhet, hogy ha a papság feladatköréhez tartozik integráns módon a közbenjárás, úgy nem látszik indokoltnak, hogy a prófétaáshoz is ugyanilyen módon kapcsolódjon.

Ennek kapcsán fogjuk részletesebben érinteni a prófétaáshoz orientációját Isten és a nép között szemben a papság orientációjával. Hogy ezt az irányultságot alaposabban megérthessük, egyes próféták (Mózes, Ezekiel, és Izajás) meghívástörténeteit vesszük alapul, mivel ezek szolgálnak információval arra vonatkozóan, mi foglaltatik benne ténylegesen a próféta küldetésében, mi az, amit a próféta önmaga számára kötelességként megért az Istentől kapott küldetés kapcsán. Miután pedig ezt megtettük, szólunk még néhány szót a prófétai közbenjárással kapcsolatos mennyiségi kérdésekről is, vagyis arról, hogy végeredményben a közbenjárásról szóló szövegek igen csekély számban vannak jelen az író próféták műveiben.

A prófétaáshoz és a közbenjárás kapcsolatának természetére vonatkozó vizsgálódásunk utolsó lépéseként pedig visszatérünk a fejezet kezdetén vizsgált szövegrészekhez, és ismét kritikusan vizsgáljuk meg őket, kifejezetten annak a kérdésnek megválaszolására fókuszálva, hogy amennyiben ezek a szövegek nem arról a megközelítésről tanúskodnak, amely szerint a

prófétaság integráns módon összekapcsolódik a közbenjárással, milyen más módon értelmezhetőek helyesen. Megállapításokat teszünk arra vonatkozóan, miben különbözik a próféta közbenjárás az eredmény minőségének ill. tartalmának szempontjából, hogyan kell megértenünk a próféta azonosulását Istennel, hogyan változhatott a prófétaságra vonatkozó megértés, és milyen végső következtetésekre juthatunk a fejezetben vizsgált szövegek alapján az eredeti kérdésre vonatkozóan.

i. Ábrahám, Abimelek és a próféta közbenjárása

Mint említettük, a Szentírásban vannak olyan szövegek, amelyek azt sugallják, hogy a közbenjárás próféta feladat. Ezek közül a legelső mindjárt a legelső könyvben, a Teremtés könyvében található. Ábrahám az első személy, aki a „próféta” (נביא) címmel büszkélkedhet, a Ter 20,7-ben.²⁰⁶ Amikor Abimelek magához veszi Ábrahám feleségét, Sárát, olyan bűnt követ el, amelynek a büntetése halál (Ter 20,3). Abimelek azonban tudatlanságában követte el a bűnt, amelytől azonnal elfordul, amikor a tény birtokába kerül, hogy ti. Sára Ábrahámnak nem lánytestvére, hanem felesége (Ter 20,4-5). Isten lehetőséget biztosít Abimeleknek arra, hogy elkerülje a büntetést, de ehhez Ábrahám közbenjárására van szükség, mivel ő Isten választott képviselője.²⁰⁷ Azt mondja Gerár királynak: „Én is tudom, hogy szíved ártatlanságában tetted ezt, és én meg is kíméltelek téged az ellenem elkövetett bűntől, mivel nem adtam neked, hogy kinyúlj utána. És most fordítsd vissza az asszonyt a férjéhez mivel próféta ő és imádkozni fog érted és élni fogsz.”²⁰⁸ (Ter 20,6-7.)

Ábrahám a Héber Bibliában kevés dolgot tett, ami őt a próféták közé sorolná. Sem személyében, sem tetteiben nem találunk nagy számban a prófétákra jellemző karakterjegyeket. Úgy tűnik, a szöveg ebben az esetben is csak egyetlen okból nevezi őt prófétának, ez pedig a közbenjárás végzése.²⁰⁹ Ezen a ponton talán nem szükségtelen megjegyeznünk, hogy a tudományos világ egybehangzó véleménye szerint Ábrahám személye az északhoz köthető tradíció része, csak úgy, ahogyan Mózes vagy Sámuel. Ez utóbbi kettő az a két személy, akik a közbenjárás kontextusában megjelennek a Jer 15,1-ben. Ezen szövegek alapján mindhárom személyhez kapcsolódik a közbenjárás végzésének emlékezete, és – amint láthatjuk –

²⁰⁶ Vö. SUTCLIFFE, E. F., *Genesis*, in *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (szerk. Orchard, B. és Sutcliffe, E. F.), Thomas Nelson, Toronto; New York; Edinburgh 1953, 196., MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972.

²⁰⁷ Vö. Barry et al., *Faithlife Study Bible*, Ge 20:7.

²⁰⁸ A szöveg második felében a fordításkor szándékosan nem használtunk írásjeleket.

²⁰⁹ Vö. MILLER, *They Cried*, 263., WESTERMANN, *Genesis 12–36*, 324.

mindhármukra alkalmazza a Szentírás a próféta titulust.²¹⁰ (Mózes és Sámuel prófétaságáról ebben a fejezetben a későbbiekben, arról, hogy az „Északi” vallásosságban a közbenjárás esetleg nagyobb hangsúllyal van jelen, a következő fejezetben még lesz szó, ld. III. 3. iii; IV. 4. iv-v.) A Ter, de valójában az egész Héber Biblia egyetlen alkalommal nevezi Ábrahámot prófétának, akkor, amikor Abimelek királyért közben kell járjon, hogy elháruljon fölüle a kilátásba helyezett büntetés. Ez tehát erős jelzés arra vonatkozóan, hogy a szöveg szerzője szerint a prófétaság feladatkörébe nagyon is beleértendő a közbenjárás végzése. Nem ez azonban az egyetlen olyan eset, amikor Ábrahám közbenjár. Sokkal híresebb történet, amikor a két bűnös városért, Szodomáért és Gomorráért igyekszik érvelni Isten előtt, hogy az igazaknak ne kelljen elpusztulniuk a bűnösökkel.

ii. Ábrahám közbenjár Szodomáért és Gomorráért

Noha ebben a történetben Ábrahámot nem nevezi prófétának a Szentírás, mégis, a Szodomáért és Gomorráért történt közbenjárásról, mint a Héber Biblia talán túlzás nélkül kijelenthető, hogy leghíresebb közbenjárásról szóló történetéről jelen disszertáció témája miatt sem tehetjük meg, hogy ne értekezzünk ebben a fejezetben. Noha „kronológiai” sorrendben ez az epizód a fent ismertetett közbenjárás történet előtt található, jelen sorrendünket az indokolja, hogy az előző történet az, amely Ábrahámot a próféták között említi a közbenjárással összefüggésben. Abban az elbeszélésben, ahogyan erről még ebben a fejezetben később lesz szó (ld. III. 3. i), Isten felszólítja Abimeleket, hogy kérje Ábrahám közbenjárását, magáról az aktusról azonban nem informál részletesebben a leírás. Ezzel szemben a Szodoma és Gomorra történet Ábrahámot közbenjárás végzése közben mutatja meg. Ez az „alkudozás” a Biblia legelső részletes közbenjárás-elbeszélése, ami így talán magáról a közbenjárás természetéről is első példaként és mintaként érthető meg.

A történet Mamre terebintjénél,²¹¹ Hebron közelében (esetleg magában Hebronban) játszódik,²¹² ahogyan a Ter 18,1 elárulja. A hely később a pátriárkák temetkezési helyeként is fontos szerepet fog játszani (vö. Ter 23,17.19; 25,9; 49,30; 50,13). Az elbeszélés három

²¹⁰ Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 170.

²¹¹ A magyar köztudatban általában tölgyfaként él, a pisztiáciák családjába tartozik. A héber szövegben a szó אֵלֶךְ, valószínűleg a kifejezés mögött egy kultikus helyet kell sejtenuünk. Vö. KOEHLER et al., HALOT, 54. A másik lehetőség, hogy egyes fák, akár formájuknak, akár méretüknek, akár elhelyezkedésüknek köszönhetően eligazodási pontként funkcionáltak az utazók számára. Vö. WOLF, H., art. 45 אֵלֶךְ, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 22.

²¹² Vö. ECHOLS, C. L., art. *Mamre the Campsite*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

idegenről számol be, akik, miután Ábrahám vendégül látja őket, először Ábrahám utódát, az ígéret beteljesedését jelentik be az ősatyának (18,10). Ezt követően olvashatjuk a mi szempontunkból jelentős szakaszt, amely az idegenek és Ábrahám párbeszédén keresztül épül föl és bontakozik ki.

Az idegen, aki ismeri Ábrahámot, az isteni ígéretet (vö. Ter 15) és annak beteljesedésében is bizonyos, az önmagával folytatott megbeszélés végeredményeként úgy dönt, feltárja neki, milyen céllal indul Szodoma és Gomorra felé.²¹³ Meg akarja vizsgálni, igazak-e a híresztelések, amelyek a két város gonoszságáról érkeztek hozzá (18,20-21). Ábrahám, aki tudja, hogy rokona, Lót is azon a vidéken legelteti a nyáját, miután az állatok elszaporodása miatt szétvált a törzs két része (Ter 13,7-13), azonnal közbelép, hogy közbenjárjon a városban élő igazak védelmében.

A következő jelenet sok szempontból jelentős. Felsejlik belőle az, hogy az izraelita alapkategóriája nem az individuum, hanem a közösség, és tudatában van a bűn kollektív természetének, ill. annak, hogy a bűn, éppen úgy, mint a jótett, hatással van a közösség egészére. (Fontos példája ennek a bűnért járó büntetés „leszármazása” a harmadik és a negyedik generációig vö. Kiv 34,7, amely valójában elsősorban a bűnössel a törzsi berendezkedés szerint egy „háztartásban” élő generációk száma.²¹⁴) Az is kitűnik az elbeszélésből, hogy a közösség legkisebb létszáma tíz fő, ennyi emberről már reálisan elképzelhető az izraelita szerint, hogy érdemben befolyásolja a közösség életének alakulását.²¹⁵ Ennél kevesebb igaz esetben nem reális azt várni, hogy az igazak hatására a város érdemben változzon olyan irányba, ami indokolttá tehetné a büntetés fogatosításának elodázását a javulás reményében. Tíz igaz alatt a cél csak az lehet, hogy az igazak a saját életüket megmentseék.

A történet tehát sok tanulsággal szolgál, a lényeg mégis Ábrahám közbenjárása. Alkudozik Istennel azért, hogy a városokat megmentse, és sikerül is lealkudnia Szodoma és Gomorra megmenekülésének „árát” ötven igaz emberről tíz igaz emberre (Ter 18,16-33). Ábrahám erőfeszítésének kudarca, hogy végül a két városban még ennyi igaz sincs, a jelenet mégis olyasvalakiként állítja eléink az ősatyát, aki sikerrel alkuszik Istennel, akinek a

²¹³ Isteni „belső monológok” előfordulnak a Szentírásban, elég csak az első teremtéstörténetre gondolnunk, amelyben Isten önmagával tanácskozza meg, hogy embert teremtsen (Ter 1,26), de szintén ismert Izajás meghívástörténete, amelyben hasonló belső tanácskozás előzi meg Izajás megbízatását (Iz 6,8). A belső monológok a bibliai elbeszélések visszatérő elemei, amelyekben a mindentudó narrátor feltárja a szereplő belső gondolatvilágát, gyakran ezzel megvilágítva cselekvéseinek motivációját. Ismert példája a belső monológok a tékozló fiú története, amelyben a fiú mérlegre teszi a saját, és apja munkásainak sorsát, ez a mérlegelés lesz a tékozló fiú hazatérése motivációjának kulcsa (Lk 15,17-19).

²¹⁴ Vö. SCHREINER, *Az Ószövetség Teológiája*, 258-259. Ezen kívül azért jelenti a következő generációkat, vö. pl. DOZEMAN, *Exodus*, 738., ill. BARRY et al., *Faithlife Study Bible*, Ex 34:7: „[God] does not undo the consequences of sin, and some sins continue to shape people's lives long after the sinner has passed away.”

²¹⁵ Vö. WESTERMANN, *Genesis 12–36*, 292.

közbenjáró imádsága hatással van YHWH látásmódjára az igazakat és gonoszokat illetően. Vagyis Ábrahám sikeres közbenjáró Szodomáért és Gomorráért, olyasvalaki Isten előtt, akire Isten hallgat, így amikor majd Abimeleknek parancsolja Isten, hogy kérje Ábrahám, a próféta közbenjárását, Gerár királya joggal remélheti, hogy Ábrahám imádsága elhárítja a családjára hulló csapást.

iii. Mózes, a közbenjáró és próféta

A következő személy, aki miatt a szentírásstudósok nagy része a próféta feladatkörébe beleértendőnek tartja a közbenjárást, Mózes, akivel kapcsolatban köztudott, hogy közbenjárt a népért, nem is egy alkalommal. Sőt, nem túlzás azt kijelenteni, hogy a Biblia gondolkozása szerint Mózes az, akire mindenki másnál inkább alkalmazható a közbenjáró titulus. Olyannyira, hogy nem csak Izrael népéért, de még a fáraóért is sikerrel jár közben, amennyiben Mózes imádságára vonja vissza Isten a békák csapását Egyiptom fölé (Kiv 8,8-9).²¹⁶

A negyven éves pusztai vándorlás idején pedig Mózes felhatalmazása, amely eredményeként a népért végzett imádsága eredményes lehet, különösen szükséges adottságává válik. Közvetítőként folyamatosan ott áll Isten és a nép között, kommunikálva a nép felé mindazt, amit Isten üzen (erről kiemelten a MTörv emlékezik meg, különösen a 18. fejezet, éppen a Mózes által megígért hozzá hasonló prófétára vonatkozó rész előtt, amikor feleleveníti azt, hogy a nép nem akarta hallgatni Isten hangját, hanem közvetítőt kívánt, aki az isteni szavakat kommunikálja a nép felé), eközben pedig újra meg újra beáll a részbe, amikor ez szükséges. (A Zsolt 106,23 alkalmazza Mózesre a közbenjárásnak ezt a képét, amely szerint amennyiben a város falán rés támad, azt az ostrom idején egy embernek kell kitöltenie, vagyis „résen kell állnia”. Ezekiellel kapcsolatosan erre még a későbbiekben visszatérünk.) Legyen szó bőjtölésről, imádságról, vagy akár a hajlandóságról önmaga feláldozására, Mózes a rendelkezésére álló eszközökkel igyekszik ellátni a közbenjáró feladatát.²¹⁷

A leghíresebb incidens, amikor Mózesnek résen kell állnia a népért, az aranyborjúhoz kapcsolódik. Amikor Isten beszámol Mózesnek arról, mit tett a nép, egyben azt is felajánlja, hogy elpusztítja őket, Mózes teszi helyettük nagy néppé. Mózes azonban azt válaszolja: „Miért gyullad föl YHWH az arcod a néped ellen, amelyet kihoztál Egyiptom földjéről nagy erőben és kemény kézzel? Miért mondják majd az egyiptomiak, hogy gonoszságban vitte ki őket, hogy megölje őket a hegyekben és eltörölje őket a föld színéről? Fordulj el arcod felgyulladásától és

²¹⁶ Vö. RHODES, *Prophets as Intercessors*, 112.

²¹⁷ Vö. MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972.

irgalmazz a gonoszsága miatt népednek!” (Kiv 32,11-12.) Majd felidézi az ősatyáknak tett isteni ígéretet. Végül, ahogy arról a Kiv 32,14 beszámol, Mózes próbálkozása sikerrel jár, Isten „megvigasztalódott a rossztól, amit mondott, hogy csinál a néppel.” Vagyis Mózes ismét eredményesen jár közben.

De nem ez az egyetlen alkalom, amikor a nép miatt YHWH haragra gerjed. Ezért nem ez az egyetlen alkalom, amikor Mózes közbenjárásáról értesülünk. A nép panaszkodik, mert rosszul megy a sora, Isten megharagszik, és tűz üt ki a táborban. Ekkor a nép Mózeshez fordul, aki közbenjár, a tűz pedig kialszik (Szám 11,1-2). Amikor Áron és Mirjam megharagszanak Mózesre, Isten megharagszik rájuk, aminek következményeként Mirjamot ellepi a lepra. Mózes közbenjár érte, és (a törvénynek megfelelően) hét nap után Mirjam visszatérhet a táborba (Szám 12,9-16). Korach fellázad Mózes ellen, az Úr pedig válaszreakcióként majdnem elpusztítja a népet, de Mózes és Áron imádságára megvárja, amíg a nép elhúzódik a lázadóktól, és csak akkor nyitja meg a földet alattuk (Szám 16). A felsorolás nem teljes, de kirajzolódik belőle, hogy az Izrael népe és Isten közötti kapcsolat gyakran konfliktusoktól terhes, ezekben a helyzetekben pedig Mózes a közvetítő, aki egyrészt eléri, hogy a nép ne folytassa a bűnös cselekedeteket, amelyekkel a konfliktust kiváltották, másrészt közbenjár, aminek eredményeként Isten haragja csillapul, és ha nem is engedi el egészen a büntetést, de megfontoltan jár el annak véghezvitelében.²¹⁸

Mózeset pedig prófétának mondja a Szentírás. A נביא szó összesen 14 alkalommal szerepel az „öt tekercsben” (miközben a prófétákra használt másik két kifejezés, a נאם és הנחם nem találhatóak meg Mózes öt könyvében), a szó igei alakja (nem meglepő módon נבא) pedig további 3 alkalommal fordul elő. Mózesre vonatkozóan figyelemre méltó, hogy a „próféta” főnevet először a MTörvben találjuk rá vonatkoztatva, ez azonban nem azt jelenti, hogy a többi hagyományrétegben ne rendelkezne Izrael vezetője megkülönböztethető prófétai vonásokkal.

A szöveg valóságosan nem mondja explicit módon a MTörv előtt,²¹⁹ hogy Mózes próféta. Amikor azonban Isten elvesz abból a lélekből, amely Mózesen nyugszik, és kiosztja azt a hetven vénnek, mindannyian „prófétálnak,”²²⁰ a rájuk adott lélek hatására (Szám 11,25).²²¹ Nem túlzás tehát ebből a szövegből azt a következtetést levonni, hogy Mózesen olyan lélek nyugodott, amely a prófétáknak adott léleknek látszik. (A próféták gyakran megjegyzik, hogy

²¹⁸ Isten haragja egyébként a Tórában 7 alkalommal lángol föl Izrael ellen: Kiv 4,14 (egészen pontosan Mózes ellen); 32,10; Szám 11,1; 12,9; 22,22; 25,3; 32,10.

²¹⁹ A megfogalmazásban természetesen nem a szövegek keletkezésének kronológiai sorrendjében használjuk az „előtt” szót, hanem a szövegek jelenlegi sorrendjének értelmében.

²²⁰ A héberben a prófétaságra a korai szövegekben használt hitpael alakot találjuk.

²²¹ Hogy pontosan mit jelent ebben az esetben, hogy a vének prófétálnak, nem tudjuk biztosan. Ami kijelenthető, hogy olyan módon viselkednek, ami miatt a körülállók prófétaként értik meg őket. Vö. ASHLEY, *Numbers*, 214.

az Istennel történő kommunikáció Isten lelkén keresztül történik, vö. pl. Iz 61,1; Ez 37,1; Zak 7,12.)

Egy alkalommal pedig Isten szava Mózeset a prófétákhoz hasonlítja, ráadásul azok fölé emeli őt ilyen méltóságában. Amikor Áron és Mirjam haragosak Mózesre, amiért ő kusita nőt vesz feleségül, miközben a nép többi tagjának szigorúan tiltva van más néphez tartozó személyekkel házasság kötése, Isten a haragjukra a következő szavakkal reagál: „Halljátok a szavaimat! Ha lesznek YHWH prófétáitok, őket látomásban fogom informálni és álomban fogok beszélni. De nem így szolgálom, Mózesrel. Az egész házamban bizalmat élvez ő. Szájából szájba beszélek hozzá és látomásban,²²² és nem rejtvényben, és YHWH formáiban lát.” (Szám 12,6-8.) Isten „szájából szájba” beszél Mózesrel, ez annak kifejeződése, hogy a félreértés esélye kizárható, amikor Mózes Isten szavait közvetíti a nép felé, szemben a prófétákkal, akik vagy sikerrel fejtik meg a rejtvényt, amelyben Isten az akaratát közli velük, vagy sem,²²³ valamint minőségileg más módon látja őt, mint a próféták, akikkel látomásokban és álmokon keresztül érintkezik. Mózes személyében „prófétánál is nagyobb” van Izrael körében.

Végül, ahogyan említettük is, a MTörv 18 az a hely, ahol a szerző explicit módon is prófétának nevezi Mózeset, ill. a szerző szándéka szerint Mózes önmagát, amikor azt mondja a népnek: „Isten prófétát fog támasztani körödből, olyat, mint én. Rá hallgassatok.” (MTörv 18,15; vö. 18,18.) A MTörv-nek azonban el kell ismernie, hogy miközben Mózeset mindenestül megbízható tanúnak tekinti, ez a szava a megírás idejéig még nem teljesedett be. Isten nem támasztott olyan prófétát a népnek, amilyen Mózes volt, akit Isten szentől szemben ismert (MTörv 34,10).²²⁴ A Mózes szerinti próféta majd szentől szemben fog beszélni YHWH-val, éppen ez fogja őt képessé tenni arra, hogy feladatvégzésében is olyan legyen, amilyen Mózes volt. Ez pedig esetleg jelenti azt is, hogy közbenjáró lesz Isten előtt. (Ez a Jeremiás önértelmezéséről szóló értekezésben még fontos lesz, ld. IV. 4. v.)

²²² Miközben pl. a SzIT fordításban a szó első esetben látomásként, második alkalommal „a maga valóságában látásként” szerepel, a héberben ugyanazt a szót találjuk mindkét alkalommal. A szöveg azonban kérdéses, amennyiben a BHS kritikai apparátus azt sejtí, hogy esetleg egy ׀ kiesésére kell gyanakodnunk, amely a „beszélek hozzá” megerősítése lenne (nem az ׀, hanem a ׀ szerepelhetett eredetileg a szövegben, az ׀ azonban másolási hiba eredményeként kiesett), a LXX nem említi (vagy csak később, egy a vershez kapcsolódó további szövegkritikai problémánál) a látást. Mi ennek a szöveghelynek az esetében azt tekintjük a kontextus alapján valószínűnek, hogy bármi is legyen az eredeti szöveg, az eredeti gondolat különbséget akar megfogalmazni Mózes, és a próféták között Isten közléseinek és önmaga megmutatásának vonatkozásában.

²²³ Vö. GRAY, G. B., *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (International Critical Commentary), C. Scribner's Sons, New York 1903, 126. Vagy MILGROM, *Numbers*, 96., ez utóbbi, mintegy mellékesen ennek a szövegrésznek a kapcsán is említi a próféta közbenjáró feladatát: „The prophet is the intercessor for his people as well as the conveyor of God's word.”

²²⁴ A kifejezés az Isten és Mózes közötti bensőséges kapcsolat egészen egyedi mivoltát szándékolja hangsúlyozni. Vö. MANGUM, D. szerk., *Lexham Context Commentary: Old Testament* (Lexham Context Commentary), Lexham Press, Bellingham, WA 2020, Dt 34:1–12.

Ezen kívül meg kell még említenünk egy szöveghelyet, amely, noha a MTörv-től különböző (bár azzal nagy valószínűséggel kapcsolatban álló, ill. azt valószínűleg megelőző²²⁵) hagyományt reprezentál, egy a mi szempontunkból lényeges kérdésben azonos gondolatiságot fejez ki, mint amit a MTörv-ben találunk. Ez a hagyomány pedig Ozeáshoz kapcsolódik, aki (Ábrahámhoz, Mózeshez és Sámuelhez hasonlóan) szintén az északi hagyományokhoz tartozó próféta, és aki (talán egyetlen északi születésű író prófétaként) Szamariában működik. Ő tökéletesen egyértelműen Mózesre utal, amikor azt mondja: „Egy próféta által hozta föl YHWH Izraelt Egyiptomból, és egy próféta által védelmeztetett.” (Oz 12,14.)²²⁶

Mózes tehát az izraeliták szemében próféta, ahogyan már a deuteronomiumi mozgalmat megelőző hagyományból is látszik. És Mózes tehát közbenjáró, ahogyan az ismételten megjelenik azokban a történetekben, amelyekben a népért könyörög, valamint Isten haragját igyekszik lecsillapítani. Íme, ismét egy bizonyíték arra, hogy prófétaság és közbenjárás bensőleg kapcsolatban állnak egymással.

iv. Prófétaság és közbenjárás az író próféták műveiben

Ahogyan a fejezet struktúrájáról szóló részben már említettük, Jeremiás próféta könyvében is találunk olyan kifejezésmódokat, amelyekből – úgy tűnik – joggal következtethetünk arra, hogy a prófétáknak hivatalból közben kell járniuk. A Jeruzsálem pusztulását közvetlenül megelőző időszakban a próféta szüntelen harcot folytat azokkal a prófétákkal, akiket nem Isten bízott meg, és nem az Ő akaratát kommunikálják. Hogy mennyire valós és elterjedt probléma ebben az időszakban a hamis prófétaság jelensége, azt jól mutatják az erre vonatkozó számok Jeremiás könyvében. A נביא szóval összesen 95 alkalommal találkozunk, ebből viszont 32 alkalommal, vagyis több, mint az előfordulások egyharmadában a nevezettek hamissága kapcsán kerül elő a kifejezés (és további 32 alkalommal Jeremiást nevezi prófétának a szöveg). A Héber Biblia, noha folyamatosan tudatában van a prófétaság jelenségével kapcsolatos nehézségeknek, végül sikertelennek bizonyul az arra irányuló törekvésében, hogy megfelelő kritériumokat alakítson ki annak eldöntésére, melyik próféta igaz és melyik hamis.²²⁷

²²⁵ „This receives indirect support by the fact that the Deuteronomic circles, whose beginnings can be traced to Hosea, call Moses a prophet.” WOLFF, *Hosea*, 216.

²²⁶ Vö. RHODES, *Prophets as Intercessors*, 113.; Vö. MACINTOSH, A. A., *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (International Critical Commentary), T&T Clark International, Edinburgh 1997, 512.; ANDERSEN – FREEDMAN, *Hosea*, 621.

²²⁷ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 575.

Van azonban egy olyan kritérium, amelyet maga Jeremiás tár az olvasó elé, még ha csak indirekt módon is. Jeremiást Isten informálja arról, hogy a Jeruzsálemben tevékenykedő többi próféta közül a legtöbben nem kaptak erre küldetést Tőle (Jer 14,14-15), mint ahogyan a prófétának arról is tudomása van, hogy nem vettek részt az isteni tanácsban (amelyről a következő fejezetben még lesz szó, ld. IV. 3. ii), amely tanácsban a részvétel felruházná a prófétát az arra vonatkozó tudással, mi hangzott el ott, ez teszi ugyanis képessé arra, hogy mindezt közvetítse a rábízottak felé (Jer 23,18).²²⁸ Ennek a két kritériumnak azonban hátránya, hogy miközben Jeremiás tisztában van a kijelentései igazságával, a kívülállók számára ez a validitás nem ellenőrizhető. Sem az isteni megbízatás, sem az isteni tanácsba való belépés nem olyasmi, amiről kívülálló személyesen meggyőződhet.

Ami a külső szemlélő számára is látható lehet, az a próféták közbenjáró tevékenysége. (Nem mindig, de vö. pl. a Jer 14-ben a próféta nyilvános imádságát, amiben a népért könyörög.²²⁹) Jeremiás pedig ezt hiányolja a hamis próféták feladatvégzéséből. A 27,18-ban azt mondja, ha a hamis próféták igaz próféták lennének, imádkoznának Istenhez (פגוע ב), hogy a templom edényei ne kerüljenek Babilonba.²³⁰ Ez a kijelentés tekinthető közbenjárásra való utalásnak.²³¹ Vagyis a sajnálatos módon kizárólag belső fórumon hozzáférhető validitási kritériumok mellett Jeremiás prófétaságra vonatkozó megértésében a közbenjárás végzése olyan aktus, ami megállapíthatóvá teszi a próféta igaz- vagy hamisvoltát.²³²

A Bibliában találunk olyan szövegeket, amelyek arról számolnak be, hogy a próféta közbenjár. Láttuk már korábban (a közbenjárás sikerességének okait feltáró alfejezetben), hogy Ámosz közbenjárást végez a népért, sőt.²³³ A Jeromos Bibliakommentár – bár nagyszerű szerzők exegéziseit tartalmazza – formátumából fakadóan meglehetősen tömör, csak a legfontosabb részletekre tud kitérni. Ámosz közbenjárása kapcsán Michael L. Barré az Ám 7,2-höz csupán egyetlen mondatot fűz: „[a] közbenjárás a prófétai hivatal *legfontosabb* aspektusa volt (Jer 15,1; 27,18): amint a próféta Isten szavainak közvetítője a nép felé, ugyanúgy közvetíti annak imádságát az Istenhez.”²³⁴ Ezekiel könyvében szintén találunk olyan szövegeket,

²²⁸ Vö. uo., 576.

²²⁹ Vö. pl. HOLLADAY, W. L., *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1–25* (Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Philadelphia 1986, 429–434.

²³⁰ Vö. BALENTINE, *Prophet of Prayer*, 331. RHODES, *Prophets as Intercessors*, 120-121.

²³¹ Vö. pl. LUNDBOM, J. R., *Jeremiah 21–36: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 21B), Yale University Press, New Haven; London 2008, 322. Főleg a héber szóhasználatot hozza föl bizonyítékként, alapvetően egyetértünk vele.

²³² Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 576.

²³³ Vö. uo., 577.

²³⁴ BARRÉ, M. L., *Ámosz Jövendölése in Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata* (szerk. Brown, R. E., Fitzmeyer, J. A., Murphy, R. E.), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002, 343. (A kiemelés saját.)

amelyek a közbenjárás kérdését járják körül. Ezekiel imádkozni kezd, amikor látomásban látja Jeruzsálemben az öldöklést. Arcra borulva imádkozik Istenhez, és azt mondja neki: „Jaj Uram YHWH, hát lerombolod te Izrael egész maradékát a haragod kiöntésében Jeruzsálemre?” (Ez 9,8.) Később, amikor Benaja fia Pelatja meghal, miközben Ezekiel prófétál, a próféta ismét arcra borulva és kiáltva kéri Isten irgalmát (Ez 11,13). Azt az Ez 11,1-ből tudjuk, hogy Pelatja egyike volt a nép vezetőinek. Az ő halála tehát bizonyos értelemben a büntetés bemutatása és végrehajtása, azé a büntetésé, amely az egész népre vár, ami a nép végzete.²³⁵ Ezekiel pedig imádkozik azért, hogy ez a végzet ne legyen visszafordíthatatlanul kíméletlen, vagyis prófétaként közbenjár a népért.

A 13,4-5-ben alkalmazza Ezekiel először azt a képet a prófétákra, hogy olyanok ők (vagy olyannak kellene lenniük), mint az ör, aki beáll a résbe, ami a városfalon támad. Isten ezen a helyen kijelenti, hogy nem akárciknek, hanem a prófétáknak volt a feladata, hogy belépjenek a városfal réseibe, és hogy felépítsék a falakat, de ők ezt nem tették. „Mint a sakálók a romok között, olyanok voltak a prófétáid, Izrael!”²³⁶ Nem mentetek föl a résekbe és falaztátok föl a falat Izrael háza fölött, hogy álljon a harcban YHWH napján.” Amennyiben elfogadjuk, hogy amikor Mózesre vonatkozik a kép, akkor a közbenjárás aktusát hivatott kifejezni (éppen az isteni harag és az abból fakadó büntetés fogantatásának kilátásba helyezése kapcsán, ez Ezekiel könyvének ezen részében is domináns), abban az esetben úgy tűnik, Izrael Istene maga fejezi ki, hogy számított a próféták közbenjárására, akik ezt nem tették.²³⁷ Ez egyébként azért is érdekes, mert indirekt módon (nem először és nem utoljára) kapcsolódik össze Jeremiás és Ezekiel könyve, amennyiben a jeremiási kritérium a próféták közbenjárására, ill. a hamis próféták esetében ennek hiánya az, amit Isten az Ez 13-ben kifogásol. Így tehát ismét azt láthatjuk, hogy a próféta és a közbenjárás végzésének kötelezettsége összetartoz(ná)nak.²³⁸

v. Prófétai közbenjárás a történeti könyvekben

Az eddig bemutatott szentírási helyeken kívül is vannak a mi vizsgálódásunk szempontjából jelentős szövegek, amelyek a prófétai közbenjárásról szólnak. Isten embere Bételbe megy, hogy

²³⁵ Vö. BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24* (The New International Commentary on the Old Testament), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1997, 339.

²³⁶ Az analógia esetleg a rókák a szőlőben, ahogyan azt a Salamon éneke használja a 2,15-ben, vagyis ahelyett, hogy a falat védték volna, még meg is dézsmálták a termést. ZIMMERLI, *Ezekiel*, 293.

²³⁷ Kifejezetten prófétai közbenjárásról beszél GREENBERG, M., *Ezekiel 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 22), Yale University Press, New Haven; London 2008), 236. és RHODES, *Prophets as Intercessors*, 122.

²³⁸ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 577.

Isten parancsának engedelmeskedve prófétáljon az oltár ellen és előre bejelentsen a reformot, amelyet majd Jozija fog végrehajtani. Jeroboám a helyszínen tartózkodik a prófécia elhangzásakor, a (feltételezhetően ellenséges szándékkal²³⁹) kinyújtott keze pedig megmerevedik, úgy, hogy nem tudja visszahúzni. Ekkor kéri meg Isten emberét, hogy imádkozzon érte az Úrhoz, amit a próféta meg is tesz, a közbenjárás pedig sikeres, a király karja meggyógyul. (1Kir 13,1-6.)

A prófétai közbenjárás szempontjából megkerülhetetlen Illés, aki halottat támaszt föl, amikor a careftai özvegy gyermekét az imádságával visszakönyörögi az életbe a 1Kir 17,20-21-ben. Az a közbenjárása is sikeres, amikor a három év és hat hónap szárazság végeztével, a Karmel-hegyi istenítélet és a Baal próféták kiirtása után eredményesen könyörög Istenhez esőért a 1Kir 18,42-44-ben. Tanítványa és prófétai örököse, Elizeus is sikerrel támaszt fel halottat közbenjáróként, amikor a sunemi özvegy gyermekét imádkozza vissza az élők közé a 2Kir 4,33-35-ben.²⁴⁰

vi. Összefoglalás

Az látszik tehát, hogy a közbenjárás feladata valóban szoros módon kapcsolódik össze a próféta intézményével.²⁴¹ Úgy tűnik, hogy Ábrahámot csak és kizárólag ebbéli feladata és aktuális küldetése okán nevezi prófétának a Szentírás. (Hogy ti. imádkozzon Abimelekért.) Mózes Isten színe előtt áll, és igyekszik csillapítani YHWH haragját a nép iránt, résen áll, amikor erre szükség van (és erre nem egyszer nagyon is szükség van). Jeremiás úgy tekinti, hogy a közbenjárás végzése az a vonás, ami elkülöníti egymástól az igaz és a hamis prófétát. Ezekiel könyvében a próféta közbenjárásai Júda maradékaért újra és újra kifejezésre jutnak, valamint ebben a műben egy további utalást találunk a Jeremiás által felrajzolt kritikára amiatt, hogy a hamis próféták nem jártak közben, pedig az ő feladatuk lett volna, hogy „résen álljanak”. Eközben a történeti könyvekben több példát találunk arra, hogy Isten igaz prófétái közbenjárást végeztek.

Ez a feladat pedig lényegében érthetőnek tűnik, amennyiben figyelembe vesszük a próféta elfoglalt pozícióját Isten és a nép között. A tény, hogy részt vesz az isteni tanácsban, hogy különleges (és talán különlegesen bensőséges) kapcsolatban van Istennel, hogy Isten színe előtt áll, mindezek képesítik és kötelezik, hogy közvetítse Isten szavát. Ezek a képesítései és a

²³⁹ Vö. COGAN, *I Kings*, 368.

²⁴⁰ Vö. RHODES, *Prophets as Intercessors*, 115-116.

²⁴¹ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 576-577.

tudás, amivel rendelkezik, a szó közvetítésével egyidőben felelőssé is teszik a nép sorsára vonatkozóan. A próféta a nép vezetőjének tekinthető egy bizonyos értelemben. Emiatt, mint a nép képviselője, rendelkezik a pozícióval, ami képessé teszi, hogy a nép nevében szóljon az Úrhoz. A próféta olyasvalaki, aki mindkét résztvevő felet ismeri, és mindkét fél részéről felhatalmazással rendelkezik, hogy a nevükben szóljon, így lehetősége van arra, hogy enyhítse a feszültséget Isten és a nép között.²⁴²

2. Sed Contra

i. Előzetes megjegyzések

A fent leírtak fényében joggal merülhet föl a kérdés, miért tekintjük mégis úgy, hogy a prófétai hivatalhoz mégsem tartozik hozzá szükségképpen a közbenjárás végzése? Röviden megfogalmazva, kétségtelen, hogy a próféta Isten előtt elfoglalt pozíciója lehetővé teszi a számára a közbenjárás végzését.²⁴³ Ez azonban nem a prófétai tisztségéből, hanem az Isten előtt elfoglalt helyzetéből adódik, vagy másképpen megfogalmazva, bárki, aki Isten elé jut, bárki, aki ilyen módon bensőséges kapcsolatba kerül vele, nagy valószínűséggel eredményesebben képes ellátni a közbenjáró feladatát, mint az, aki távolabb áll Istentől. Ennek azonban önmagában nincs köze az adott személynek a társadalomban és a vallásban betöltött szerepéhez. (Ezekiel kijelentéséhez, amely szerint a próféták feladata lett volna, hogy közbenjárjanak, kapcsolódik egy másik kijelentés is a 22,30-ban, amelyben Isten kifejezi, hogy bárki megfelelt volna, mint közbenjáró a népért. Erről még ebben a fejezetben lesz szó, ld. III. 3. iv.)

Amennyiben a próféta feladata, hogy közbenjárást végezzen, pusztán ebből a pozícióból származna, az – ahogyan korábban jeleztük is – azt is jelentené, hogy Izraelben a különböző vallási-közvetítő funkciók szétválasztása végeredményben szükségtelennek bizonyulna, miközben ez a szétválás valójában jelentős megkülönböztető jegye Izrael vallásának.²⁴⁴ Ugyanebből a helyzetből nehézség nélkül levezethető az áldás képessége vagy az áldozatok felajánlásának lehetősége, amennyiben Isten kifejezetten említi, hogy szívesebben fogadja az áldozatot olyan ember kezéből, aki kedves neki, aki közel áll hozzá (szemben a bűnös emberrel,

²⁴² “The function of a mediator is to intervene between two parties in order to promote relations between them which the parties themselves are not able to effect. The situation requiring the offices of a mediator is often one of estrangement and alienation, and the mediator effects reconciliation.” MURRAY, *Mediator*, 746.

²⁴³ THOMSON, J. G. S. S., art. *Prayer*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 948.

²⁴⁴ Vö. VAWTER, *Bevezetés*, 305. Korábban már hivatkoztunk erre a tanulmányra, itt pusztán ismétlés-jelleggel mutatunk rá erre a kiváló írásra, amely igen lényeglátóan és érthetően mutatja be az izraeli prófétaság lényegi jellemzőit.

ld. Iz 1,15²⁴⁵). Említhetjük emellett a nép, az emberek vezetésének feladatkörét is, elvégre az tudja Isten szándékának megfelelően vezetni a népet, akinek az istenkapcsolata bensőséges annyira, hogy az ebből fakadó ismeret képessé tegye az Isten akarata szerinti vezetésre.

Az áldásra és az áldozatok felajánlására vonatkozó feladatkör azonban Izraelben Áron fiainak jut osztályrészül, ez utóbbi feladatot, a nép vezetését pedig Dávid fiai látják el. Miközben Isten ismerete továbbra is értelemszerűen rendkívül hangsúlyos feltétel marad, a feladatkörök differenciálódnak. Ezzel a mintával megegyező módon kell gondolkodnunk a prófétáról, és a próféta vezető szerepéről is. Nem véletlenül tettük hozzá minden alkalommal, amikor a próféta vezető szerepét firtattuk, hogy „bizonyos értelemben.” Miközben tény, hogy a próféta egy bizonyos értelemben vezetői szerepben van, és vállalja az azzal járó felelősséget, az állam más vezetői azok, akik rendelkeznek a hatalommal, amelynek felhasználásával nem csak döntéseket képesek hozni, de képesek a kényszerítés eszközével megváltoztatni a nép viselkedését és erkölceit. (Példának álljon itt Jozija reformja szemben Manassze királyi tevékenységével, ill. a próféta vezetői karakterjegyeinek jobb megértéséhez figyelemreméltó analógia lehet a vezető, a király papi jellegű jegyeinek vizsgálata, amennyiben a király értelemszerűen nem pap, mégis találunk olyan megfogalmazásokat a Héber Bibliában, amelyek a királyt, mint kvázi papot mutatják be.²⁴⁶) A nép vezetőinek kiemelten fontos feladata a felelősségvállalás a népért, a nemzet képviselője Isten előtt, és akár a közbenjárás is.

Emellett van egy elsöre talán nem annyira jelentős, mégis elgondolkodtató szembenállás a próféta hitelreméltósága és a közbenjárás végzésének feltételezett rárótt kötelezettsége között. Amennyiben Isten szavának közvetítése – amely szó gyakran elmarasztaló ítélet a nép fölött – és a közbenjárás egyszerre feladata a prófétának *ex officio*, a próféta hitelessége nem egyszerűen

²⁴⁵ Vö. ROBERTS, J. J. M., *First Isaiah: A Commentary* (Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis, MN 2015, 23.

²⁴⁶ Erre részleteiben kitérni jelen írás keretei között nincs lehetőség, de vö. pl. az ókori közel-keleti gyakorlatot, amely a palotát és a templomot nem egyszer egyetlen komplexumban egyesítette, így Jeruzsálemben is, amely gyakorlat a király speciális kapcsolatának Istennel, ill. a hatalma isteni legitimációjának szimbolikus állítása volt. Azt is megemlíthetjük, hogy a király felelős volt a nemzeti kultusz megszervezéséért és az ehhez kapcsolódó adminisztrációért. WHITELAM, K. W., *King and Kingship*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 4. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 46-47. Egyesek arra is gondolnak, hogy a dávidi dinasztia öröklő a Jeruzsálemi királyságra jellemző papi-királyi jelleget, amelyről a Szentírásban a Melchizedekhez kapcsolódó hagyomány árulkodik (noha Sáleem nem is biztos, hogy azonos Jeruzsálemmel, de vö. Zsolt 76,3). Vö. BRUCE, F. F., art. *Melchizedek*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 749. a Zsolt 110-re történő hivatkozással. Ennek lehetséges alátámasztása a mondat, amit Jeremiás könyvében találunk, mely szerint Isten színe elé fogja engedni az új fejedelmet (Jer 30,21). Ez a kijelentés utalhat a király által bemutatott áldozatra a liturgikus szóhasználat miatt. Úgy tűnik, Saul mutat be áldozatot (1Sám 13,12), de Dávid meg is áldja a népet (2Sám 6,17-18) és oltárt is emel (2Sám 24,25), és még Salamon is mutat be áldozatot (1Kir 3,4; 8,62), valamint Jeroboám, bár ő nem Jeruzsálemben (1Kir 13,1). Acház király már Urija papnak parancsolja, hogy áldozatot mutasson be (2Kir 16,15). Ha a déli királyság későbbi időszakában a király már nem mutat be áldozatot, annak lehet oka a közvetítői funkciók differenciálódása is, amelyre még utalunk majd ebben a fejezetben.

megállapíthatatlannak tűnik, ennél még rosszabbnak látszik a helyzet. Egy ilyen kettős feladatkör a prófétát végeredményben elkerülhetetlenül hiteltelenné teszi. Említettük, hogy a Héber Biblia végül nem képes rá, hogy egészen biztos fogódzókat adjon annak eldöntésére, igaz-e egy próféta, vagy sem. A MTörv 18 egy olyan feltételt állapít meg, mely szerint igaz a próféta, amennyiben a szó, amit előre kijelent, beteljesedik. Ez az egyszeri izraelitát az adott pillanatban ugyan nem segíti a próféta igazvoltának megítélésében (képzeljük csak bele magunkat egy rövid pillanatra az egyszeri jeruzsálemi lakosok helyzetébe Jeremiás és Hananja vitája közben, aminek kapcsán egyébként maga Jeremiás is megemlíti a MTörv 18-ban ismertetett kritériumot, „De arról a prófétáról, aki békességet jövendöl, csak akkor ismerik el, hogy valóban az Úr küldte, ha szava beteljesedik”), a későbbi korok számára azonban eligazítást nyújt.²⁴⁷ Amennyiben azonban a próféta eközben *hivatalból* közbenjár, a közbenjárása pedig eredményes (ahogyan sokan elgondolják, hiszen éppen azért feladata a prófétának, mert a pozíciójából fakadóan az ő közbenjárása lehet eredményes), vagyis a meghirdetett ítéletet sikerül elhárítani a nép fölül, a MTörv kritérium alapján hiteltelen, hamis prófétának bizonyul, hiszen amit hirdetett, az ítélet nem teljesedett be. Ugyanez a másik irányból is igaz. Amennyiben a prófétának hivatalból feladata közbenjárás végzése, az ítélet viszont, ami elhagyja a próféta száját, beteljesedik, kétségtelen, hogy a próféciája igaznak bizonyult, mégis hamis prófétának látszik, hiszen a közbenjárása nem vezetett megmenekülésre, ami az igaz próféta megkülönböztető jele kellene legyen. Ez tehát olyan belső ellentmondás, ami még bonyolultabbá tenné annak eldöntését, ki igaz próféta, és ki nem az, és végső soron szükségtelen belső konfliktust és feszültséget eredményezne a próféta életében. (Arról nem is beszélve, hogy ilyen módon a békét és biztonságot hirdető prófétáknak kellene igaz prófétáknak lenniük, hiszen minden alkalommal, amikor a város nem pusztul el, a próféciájuk igaznak, a feltételezett közbenjárásuk eredményesnek minősítendő.) Ilyen lehetséges belső konfliktusról azonban kevés adat áll rendelkezésünkre. (Jeremiás kivételével, akinek azonban a belső vívódásai más okból keletkeznek, erről Jeremiás önértelmezésének tárgyalásánál még fogunk beszélni.)

ii. Nem prófétai közbenjárók a Szentírásban

Miközben Ábrahámról a történet, amelyben Abimelekért kell imádkoznia, kimondja, hogy ő próféta, erről egyáltalán nem emlékezik meg a Szodoma és Gomorra történet, amelyben szintén

²⁴⁷ Vö. PROPP, W. H. C., *Exodus 1–18: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 2), Yale University Press, New Haven; London 2008, 230.

a közbenjáró feladatát látja el, és ami a Ter jelenlegi szerkesztése szerint megelőzi a Gerárban történeteket. (Tisztában vagyunk azzal, hogy az egyes történetek az Ábrahám-ciklusban csak lazán kötődnek egymáshoz, ez azonban nem jelenti azt, hogy az elbeszélések egymásutániséga tökéletesen indifferens lenne a ciklus megértése szempontjából.) Ugyanígy Izsákkal kapcsolatban sem érzi szükségesnek a szerző, hogy Ábrahám fiának prófétai minőségét említse, amikor felesége meddősége miatt imádkozik Istenhez.

Ugyanígy sok más olyan közbenjárót találunk a Héber Biblia lapjain, akik nem kerülnek a prófétai titulus birtokába pusztán azért, mert közbenjárást végeznek. Jób imádkozik, végeredményben közbenjár a gyermekeiért (Jób 1,5), valamint a könyv végén kifejezett isteni parancsra kell imádkoznia a barátaiért (Jób 42,8), hogy Isten megbocsássa, hogy nem megfelelő módon mutatták be Őt Jób előtt, Jóbot mégsem tekinti a szent szöveg prófétának.²⁴⁸ A megnevezés, amit Jób könyvében találunk, hogy ő „Isten szolgája,” csak úgy, mint Ábrahám (Ter 26,24), Mózes (MTörv 43,5) vagy Sámuel (1Sám 3,10), ez azonban nem tekinthető a próféta szinonimájának. (Isten szolgájának nevezi a szöveg Jákobot, Kálebet, Dávidot, Eljakimot Hilkiya fiát, de még Nebukadnezár babiloni királyt is! Vö. Ter 32,10; Szám 14,24; 1Sám 23,11; Iz 22,20; Jer 43,10.)

Dávid király, noha bizonyos értelemben rendelkezik prófétai attribútumokkal, mégsem a próféták egyike szigorú értelemben véve (noha a későbbi tradíció nem fog vonakodni attól, hogy prófétának nevezze a zsoltárok szerzősége miatt, amelyeket Jézus korában már próféciáknak is tekintenek, vö. ApCsel 2,30²⁴⁹), ez azonban nem tartja vissza attól, hogy közbenjárást végezzen.²⁵⁰ A királyok között rajta kívül említhetjük Hiszkiját is, aki sikerrel imádkozik a népért, amikor nagy veszély fenyeget (2Kir 19,15-19). Érthető is, hogy úgy tűnik, a királyoktól, a királyi hivataltól nem áll távol a közbenjárás,²⁵¹ akik, amint azt korábban jeleztük is, feladatkörükben mutatnak kapcsolatot a papsággal. (Erre vonatkozóan ld. pl. a Jer 30,21-et, aminek talán különleges jeruzsálemi papi-királyi tradíciók állhatnak a háttérben, és amely megfogalmazás szóhasználatában nem áll távol a papságra használt szókincstől.²⁵²)

Találunk ezen kívül egy késői, de jelentős szövegtanút, amely közbenjárásról számol be, ez Eszter könyvének görög verziójában található (LXX Eszt 4,17). Megemlíthetjük a

²⁴⁸ Vö. MILLER, *They Cried*, 263

²⁴⁹ Lk mindenesetre prófétának mondja. Az Ósz egyetlen alkalommal sem nevezi prófétának Dávid királyt, de qumráni szövegek (11QPs^a 27:2–11) és Josephus Flavius is (*Ant.* 6.8.2 §166) hivatkozik rá ilyen minőségben. Vö. FITZMYER, J. A., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 31), Yale University Press, New Haven; London 2008, 258.

²⁵⁰ Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 164.

²⁵¹ Vö. MILLER, *They Cried*, 266.

²⁵² Vö. MCCONVILLE, J. G., *Priesthood in Joshua to Kings*, in *VT* 49 (1999) 86. Említi TSUMURA, *Samuel*, 170.

szenvedő szolgáról szóló szövegeket is Izajás könyvében, akiről határozottan kijelenti a szerző, hogy közbenjárt a népért (Iz 53,12). Felmerül a kérdés, prófétának tekintsük a szenvedő szolgát, vagy ne tegyük? Amennyiben a négy éneket együtt szemléljük, nem kérdés, hogy rendelkezik prófétai adottságokkal (vö. 42,1), az utolsó énekben viszont (Iz 52,13-53,12) prófétaságról nem esik szó, csak helyettesítő szenvedésről és közbenjárásról. (Ez utóbbi lehetne utalás a szolga prófétai mivoltára, amennyiben a közbenjárást prófétai feladatként szemléljük, azonban, ahogyan ez az alfejezetből is kitűnik, nem feltétlenül a közbenjárás az a megkülönböztető karakterjegy, ami alapján a próféta prófétai mivolta kikövetkeztethető.)

Az tehát megállapítható, hogy nem csak próféták járnak közben, és nem csak próféták járnak közben sikerrel a Bibliában, mások, laikusok, egyszerű emberek, férfiak és nők, vagy éppen királyok is végeznek eredményes közbenjárást a Szentírás elbeszéléseiben. Nem úgy tűnik ezek alapján, hogy a közbenjárás mindenestül a prófétaság „kiváltsága” lenne. Ezt természetesen soha nem is állította senki. A megállapítás célja az, hogy a prófétaság és a közbenjárás bensőnek tekintett kapcsolatát első lépésként valamelyest meglazítsa annak bemutatásával, hogy egyrészt nem a prófétai tisztség a sikeres közbenjárás biztosítója (sőt),²⁵³ másrészt, hogy az Istennel való kapcsolat valóban lehet befolyásoló tényező a közbenjárás eredményességében, ez azonban elválasztható a prófétai kiválasztástól és az annak következtében Isten előtt elfoglalt pozíciótól. (Ismét, a disszertáció során eszünk ágában sem lesz bármely ponton azt állítani, hogy a próféta nem jár közben, vagy hogy nem járhat közben, kivéve természetesen Jeremiás prófétát, akinek Isten kifejezetten megtiltja ezt. Amit folyamatosan állítani fogunk, az, hogy a prófétának nem *kötelessége* közbenjárást végezni.)

iii. A papok, mint közbenjárók

Amennyiben arra a kérdésre keressük a választ, a vallási mediációs hivatalok közül melyik lehet az, amelyik számára a közbenjárás végzése valóságosan integráns elem és „munkaköri elvárás,” akkor erre a „címre” a papság a legesélyesebb. Már a Kiv 19,6 is, amikor először említi a papság gondolatát, megengedi ezt a következtetést, Isten így szól: „És ti lesztek nekem papok királysága és szent nép.” A nép, amelyet Istene papi királyságnak nevez, ’példaszerű nemzet.’ Ez azt jelenti, hogy a nép számára Isten hasonló pozíciót rendelt a többi nép között, mint amelyet a nép körében a papok számára meghatározott. A többség ugyan általánosságban a két tagmondatot – hogy ti. papi királyság és szent nép – egymást kiegészítő kijelentéseknek

²⁵³ Szemben pl. a papság áldozatbemutatásával, amelyre vonatkozóan Izrael vallási fejlődésében egy ponton túl magától értetődő, hogy Istennek tetsző módon csak a pap mutathat be áldozatot.

gondolja, amely tehát a nép kiválasztottságát és elkülönítettségét szándékolja kifejezésre juttatni,²⁵⁴ de vannak, akik már ebben a kijelentésben látnak utalást közbenjárói feladatra.²⁵⁵

Némileg leegyszerűsítve, de a lényegét nem torzítva kijelenthető, hogy amíg a próféta Isten érdekében cselekszik, addig a papság feladata, hogy az emberért cselekedjen Isten színe előtt.²⁵⁶ Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a pap ne képviselné Istent a nép számára, vagy hogy a próféta ne fordulhatna Isten felé az emberért, vagy a népért, de a feladatkörhöz kapcsolódó elsődleges orientáció nagyon is lényeges az adott hivatal megértéséhez, a közbenjárás iránya pedig, az embertől az Isten felé való fordulás a papság sajátja.

Egyes források a papság feladatkörét – lényegében kultúráról függetlenül – az áldozatbemutatás felől határozzák meg, amely áldozat nem minden körülmények között közbenjárás céljából kerül bemutatásra,²⁵⁷ az irány azonban (az embertől az istenség felé) hangsúlyosan predomináns. Az izraelita papság esetében is kifejezett és egyértelmű, hogy az áldozatbemutatás a papság feladata, és senki másé (2Kron 26,18).²⁵⁸ John T. Swann még ennél is tovább megy az általunk felrajzolni kívánt irányba, amikor kijelenti, hogy „minden papot elsődlegesen a közbenjárói feladatköre határoz meg.”²⁵⁹ Sőt, a papság feladatvégzésének elsődleges helyszíne (a templom) és különleges eszközei (pl. az oltár) is megérthetők úgy, mint amik a közbenjárás végzéséhez szükséges elsődleges adottságok.²⁶⁰ Az izraelita papság folyamatosan a nép képviselőjében áll Isten előtt. Nem egyszerűen csak gondolatban, a sémi gondolkozás ennél sokkal tárgy-központúbb.²⁶¹ Áron mellkasán, amikor a szentélyben tartózkodik, szüntelenül ott lóg az ítélet melltáskája, amelyben Izrael tizenkét törzsének nevét hordozza, ezáltal reprezentálja személyében az egész népet és annak minden tagját, mintegy emlékeztetőként önmaga és YHWH számára.²⁶²

²⁵⁴ Vö. DOZEMAN, *Exodus*, 443–447.

²⁵⁵ Vö. SWANN, *Priest*, o. n.

²⁵⁶ Vö. MURRAY, *Mediator*, 746.

²⁵⁷ „The Heb. kohen, Gr. hierus, Lat. sacerdos, always denote one who offers sacrifices.” art. *Priest*, in EASTON, M. G., *Illustrated Bible Dictionary and Treasury of Biblical History, Biography, Geography, Doctrine, and Literature*, Harper & Brothers, New York 1893, 560.

²⁵⁸ Ez természetesen az izraelita fejlődés egy késői állomását reprezentáló szövegrész, a nemzet történelmének korábbi szakaszaiban ez a kizárólagosság nem olyan szigorú, mint amilyenek a késői szövegek ábrázolják. Az állítás azonban ezzel együtt is elégséges módon alátámasztott, hogy a papság a nép történelmében végbement differenciálódást sokkal megelőzően is már létező hivatal az ókori Közel-Keleten, amelyet meghatároz az áldozatbemutatás.

²⁵⁹ SWANN, *Priest*, o. n.

²⁶⁰ Uo.

²⁶¹ Jó példa erre, ahogyan a híres „Halld Izrael” imádság felszólításai tárgyasulnak. A mezúza a tóratekeres-töredék, ami az ajtófélfára kerül (a MTörv 6,9 alapján), a tefillin az imaszíj, ami az izraelita kezére és homlokára kerül jelként (a MTörv 6,8 rendelkezésének megfelelően).

²⁶² Vö. DOZEMAN, *Exodus*, 646. ill. „As it reminded the priest of his representative character, it was called the memorial.” Art. *Breastplate*, in EASTON, M. G., *Illustrated Bible Dictionary and Treasury of Biblical History, Biography, Geography, Doctrine, and Literature*, Harper & Brothers, New York 1893, 108.

Természetesen a feltételezés, hogy a közbenjárás a papok feladatkörébe tartozik, nem jelenti automatikusan azt, hogy ettől minden esetben eredményes lenne. Izajás próféta könyve első fejezetében jelentős részt szentel a szerző annak érzékeltetésére, mennyire undorral tölti el az Urat az izraelita kultusz. Amikor a papok imádságra emelik a kezüket, vagy megnövelik az imádságaik számát, Isten akkor sem hallgatja meg őket. (Érdekesség, hogy a kifejezés, אִינִי שָׁמַע, amit az Iz 1,15 használ, ugyanaz a nyelvtani szerkezet – tagadószó és melléknévi igenév – amit a Jer 7,16-ban találunk akkor, amikor Isten Jeremiás közbenjáró imádságára mondja, hogy nem hallgatja meg. Ennek a jelentőségéről a közbenjárás megtiltásáról szóló fejezetben lesz még szó részletesebben, ld. V. 2. i.) Azonban még az Iz 1 is, amely a papi tevékenység hatástalanságáról beszél, indirekt módon a papi szolgálat Isten felé fordulásának magától értetődőségét tárja elénk.²⁶³

Noha jelen írásunknak nem célja a papság feladatkörének teljeskörű ismertetése, annak bemutatásakor, hogy a papság intézményéhez integráns módon hozzátartozik a közbenjárás végzése, nem tehetjük meg, hogy nem említjük legalább nagyvonalakban az erre vonatkozó transzparens motívumot, az engesztelés napjának papi szolgálatát, amely példaszerűen mutatja meg, mennyire megkerülhetetlen és elszakíthatatlan eleme a közbenjárás a papi hivatalnak. Az engesztelés napja ugyanis nem értelmezhető másként, mint közbenjárásként.²⁶⁴

Áron két fia szabálytalan áldozatot mutat be, ezért meg kell halniuk (Lev 10). A szöveg ezután a rituális tisztaság kérdéseivel foglalkozik, így érkezünk el a 16. fejezethez, amelyben Izrael Istene parancsba adja az engesztelés napjának szertartását, amelynek célja a szentély, a főpap és a nép megtisztítása.²⁶⁵ A rítus a szentély megtisztításával kezdődik, ennek a menetét

²⁶³ Vö. HEYINK, B., art. *Mediation, Biblical Overview of*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n. Az izajási szöveg középpontjában egy sajátos izraelita kifejezés áll a vérrel kapcsolatban, amelyre vonatkozóan a kutatás arra a következtetésre jut, hogy ártatlan vér ontásában vétkes az imádságra kinyújtott véres kéz. Ez egyszerre a személyes moralitás horizontját érintő kritika, de, ahogyan a későbbi szöveg sejteti, közben szó van szociális igazságtalanságról is (vö. Iz 1,17). Vö. ROBERTS, *First Isaiah*, 23. Vagyis a szöveg nem általánosságban a kultusszal, és pláne nem az imádsággal szemben megfogalmazott kritika, hanem (ahogyan ez a próféták esetében általában a kultusszal szembeni próféciákra igaz) az aránytalanságra akarja felhívni a figyelmet a kultusz buzgó gyakorlása és az Isten által megfogalmazott erkölcsi követelmények következetes mellőzése között.

²⁶⁴ Nem véletlen, hogy Jézust a Zsidókhöz írt levél közbenjáróként és főpapként definiálja, és teszi mindezt éppen az engesztelés napja értelmezési keretében, vö. Zsid 5,1; 7,25. Vagyis a Jézussal körülbelül egykorú izraelita gondolkozás számára nem okoz nehézséget, hogy az engesztelés napjának ünnepét, mint közbenjárást értelmezze. Vö. „Here his high-priestly function is summed up in terms of intercession: «he lives continuously to intercede for them.»” BRUCE, F. F., *The Epistle to the Hebrews*, Rev. ed. (The New International Commentary on the New Testament), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1990, 173.

²⁶⁵ Vö. BUTLER, T. C. art. *Day of Atonement*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n. Tisztában vagyunk a ténnyel, hogy a tisztaság és tisztátalanság kategóriái nincsenek tökéletes fedésben az erkölcsi jó és rossz kategóriáival, azonban ezek tökéletes szétválasztása súlyos hiba lenne. Ha nem is azonosak a fent említett kategóriák, az átfedés köztük jelentős, ami miatt, noha egyes konkrét esetekben beszélhetünk tisztaságról és tisztátalanságról erkölcsi vonatkozás nélkül, egy olyan átfogó szertartás esetében, mint az engesztelés napjának szertartása, a morális vonatkozás kihagyása

aprólékos szabályozás határozza meg többek között a vér hintésére vonatkozóan (amely vér hétszeri hintése a megtisztítás hatásának teljeskörűségét szimbolizálja²⁶⁶). A rítus olyannyira különleges, hogy csak és kizárólag a főpap végezheti, és az ő számára is különleges előírásokat ad a szöveg, amelyeket minden körülmények között meg kell tartania, halálveszély terhe mellett (hiszen ezért utal vissza a fejezet Nadab és Abihu, Áron fiainak halálára).

Az engesztelés napja emlékeztető, hogy a bűn nagyobb súllyal rendelkezik annál, mint amit a rendszeres bűnért végzett áldozatbemutatók önmagukban el tudnak törölni.²⁶⁷ Szükség van erre a különleges rítusra, és arra, hogy azt a főpap mutassa be a teljes tisztulás érdekében. Ahhoz azonban, hogy a főpap méltónak találtasson a rítus elvégzésére, szükség van arra is, hogy maga a főpap is először a saját bűneiért mutasson be áldozatot, ezt pedig az előírás ki is fejezi (Lev 16,11). Amikor ezt elvégezte, akkor kerül sor a nép bűneiért arra a bonyolult rituáléra, amelyben két különböző állat kerül leölésre, egy Azazel, egy pedig az Úr számára. A szertartás rendkívül gazdag szimbólumrendszerrel rendelkezik, a mi szempontunkból azonban itt és most csak az az érdekes, hogy a pap egy különlegesen kidolgozott szertartás keretében a nép érdekében, a nép képviselőjében áll YHWH előtt, a cselekvés pedig, amelyet végre kell hajtsa az Úr parancsának engedelmességgel, azt a célt szolgálja, hogy a nép megtisztuljon a bűneitől.²⁶⁸

Ez pedig definíció szerint kimeríti a közbenjárás fogalmát. A szertartásban jelentős, hogy a nép bűnősként jelenik meg, amely bűnösséggel kapcsolatosan Isten negatív viszonyulását nem szükséges külön részleteznünk (a Szentírás igen jelentős hányada szól erről a negatív viszonyulásról Isten oldaláról az ember bűnével szemben), a közvetítés feladata pedig a bűnös és a Szent között a mediátorra, a közbenjáróra hárul, aki cselekvésével eléri a bűnök „betakarását” és következményeinek elhárítását, az eredmény tehát „emberi oldalról a megtisztulás, Isten oldaláról pedig megbékélés és kiengesztelődés.”²⁶⁹

Tisztában vagyunk a ténnyel, hogy a szent szöveg az engesztelés (כפרים) szót használja, ezt azonban nem tekintjük ellenérvnek a bizonyítani kívánt tézisünkkel szemben, hogy ti. az

az ünnep megértéséből magát a megértést torzítaná jóvátehetetlenül. Vö. THOMPSON, R. J., art. *Sacrifice and Offering: In the Old Testament*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 1041. Valamint WENHAM, G. J., art. *Clean and Unclean*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 210.

²⁶⁶ Vö. WRIGHT, D. P., *Day of Atonement*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 2. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 72.

²⁶⁷ Vö. PFEIFFER, C. F., art. *Atonement, Day of*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 104.

²⁶⁸ Vö. BUTLER, *Day of Atonement*, o. n.

²⁶⁹ RODRIGUES, A. M., art. *Atonement*, in *Lexham Theological Wordbook* (szerk. Mangum, D. et al.) (Lexham Bible Reference Series), Lexham Press, Bellingham, WA 2014, o. n.

engesztelés napja közbenjárás, éppen a fent felsorolt érvek miatt. Miközben kétségtelen, hogy a héber kifejezés a כפר szócsoporthoz tartozva jelent „váltásdíjat,” és az ószövetségi izraelita a kiengesztelődés teológiájába beleérti – legalább szimbolikus értelemben – az (arányos) ellentételezés elvét,²⁷⁰ az mégsem merül fel, hogy az engesztelés napjának szertartása merő automatizmus lenne, amelyben a hívők felajánlanak egy másik életet a saját életükért cserébe, amely cserét az istenségnek nem áll módjában visszautasítani.²⁷¹ Éppen az Iz 1-ben találkozhatunk azzal, hogy Isten visszautasítja a papok felé fordulását, a bűnért való áldozatok (vö. Lev 4) esetében pedig egyértelmű, hogy az engesztelés elsősorban Isten cselekvése, aki az állaton keresztül hajtja végre a bűn elpusztítását, aminek eredménye az áldozat felajánlójának visszanyert ártatlansága.²⁷² Ez tehát Isten kegyelmi cselekvésének eredménye, amelynek feltétele az áldozat felajánlása, a megtisztítás mégis megmarad Isten kegyintézkedésének. (Pusztán már az is jól mutatja a felfogást, mely szerint az áldozat elfogadása Isten kegyintézkedése, hogy az izraelitában fel sem merül, hogy egy felajánlott állat arányos ellenérték lenne a bűnös ember életéért, ahogyan erről az egyenlő értékű jóvátétel gondolatkörének jegyében meghozott számtalan izraelita törvény is árulkodik.²⁷³)

Az, hogy a közbenjáró nem üres kézzel áll Isten elé, amikor a nép nevében a bocsánatát kéri (vagyis, hogy a közbenjárásnak része lehet az engesztelés is), egyáltalán nem ritka az Ósz-ben, és nem tompítja a közbenjárás tényét. (Mózes pl. a saját életét ajánlja fel cserében éppen a bűnre vonatkozó izraelita felfogás eredményeként a Kiv 32,30-ban, de ugyanezt a felfogást találjuk a szenvedő szolgáról szóló negyedik énekben az Iz 53,4-ben.) Vagyis az „engesztelés” nem érv a közbenjárás ellen. Hogy a cselekvés ritualizált, ismét nem ellenérv a közbenjárás tényével szemben, többek között éppen akkor, amennyiben a papság feladatköréhez

²⁷⁰ Az engesztelés napjának rituáléjában pl. kézzelfogható módon megjelenik a tény, hogy a bűn következménye halál, amit a bűnös ember az állat feláldozásával (melyet a saját életéért cserében ajánl fel) elismer. Vö. R. HARRIS, L., art. 1023 כפר, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 453. Az arányos ellenérték gondolatköréhez tartozik természetesen a híres-hírheft „szemet szemért” elv is (Kiv 21,24; Lev 24,20; MTörv 19,21), ahol tökéletesen világos a károkozás és az ellentételezés arányossága.

²⁷¹ Erre az is figyelemreméltó utalás, hogy nem minden bűnáldozat szükségképpen „halálos.” „The view that the death of the victim was only to release the life that was in the blood, and that the atonement consisted only of the latter, is as one-sided as that which sees the death as a quantitative penal satisfaction. To the latter view it has been objected that the sins for which sacrifice was offered were not those meriting death, that sin-offerings did not always require death (Vö. Lv. 5:11–13).” THOMPSON, *Sacrifice and Offering: In the Old Testament*, 1042. Az áldozat koncepciója meglehetősen összetett, amelynek a megértéséhez vannak fogódzópontjaink, amelyek különböző szempontokat adnak a teljes megértéshez, a leegyszerűsítés azonban nem megengedett.

²⁷² Vö. SZÉKELY, J., *Az Ószövetség Teológiája*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 212.

²⁷³ Szemléletes példa erre a 270. lábjegyzetben említett „szemet szemért” elv, vagy éppen az öklelés bika esetére kidolgozott tekintélyes számú speciális kondíció, és az azokkal arányos büntetések kidolgozása, vö. Kiv 21,28–36. Az izraelita törvénykezés az arányosság jegyében különbséget tesz a büntetés tekintetében szabadok, rabszolgák, gyerekek, magzatok (!), állatok vagy éppen Isten között.

hozzátartozik a közbenjárás.²⁷⁴ Sőt, a közbenjárás ritualizálódása végeredményben éppen azt a tézist erősítheti, hogy olyan mértékben a papság feladatköre, hogy ennek eredményeként ritualizálódik.

Különösebb nehézség nélkül belátható, hogy nem minden engesztelés közbenjárás, hiszen az egyes ember igyekezhethet elérni Isten megenyhülését a személy saját bűnei felett közvetlen odafordulással és akár nem „hivatalos” áldozatok felajánlásával. (Vö. pl. Sir 35,2-3: „Ételáldozatot mutat be az, aki szeret, s aki alamizsnát ad, az hálaáldozatot. Hagyd el gonoszágod, s tetszésre lelsz az Úrnál, elhagyni a jogtalanságot *vétségért engesztelő áldozat.*”²⁷⁵) A főpap azonban az engesztelés napján közvetítőként áll Isten és a nép között, (rituális) cselekvésével nyomatékosítja a kérését (ahogyan majd Jeremiás a Jer 14-ben leírt közösségi ima és böjt alkalmával, vagy éppen Sámuel az egész éjszakán át tartó veszekedéssel az 1Sám 15-ben), amely kérés célja a megtisztulás kieszközlése a nép számára, amelyet a főpap képvisel (és amely néphez hozzátartozik, de amely néptől különbözik, amennyiben ő már nem szorul tisztulásra). Ez az ünnep a fogság utáni Izrael számára kiemelkedő jelentőségű,²⁷⁶ amelyet nem is egyszerűen a papság, hanem kizárólag a főpap végezhet, és amely ünnep legbenső logikája szerint technikailag közbenjárás.

Egy újabb lehetséges ellenérv, amelyre a papság és a közbenjárás viszonyára vonatkozó érvelésünk végéhez közeledve válaszolnunk kell, mert a szembenézés a kérdéssel nem tűnik elkerülhetőnek, az ünnep korára vonatkozik, amennyiben az engesztelés napjának szertartása a fogság utáni Izrael ünnepe,²⁷⁷ amely Izraelnek – a fogságot közvetlenül követő rövid időszak után – immár nincsenek többé prófétái, így felmerül a kérdés, vajon nem arról van-e szó, hogy a papság magába olvasztja a próféta feladatait, vagy azoknak egy részét? Egy ilyen felvetésre az Újszövetségben is találunk „bizonyítékot,” ha értő szemmel olvassuk Jn evangéliumát, amelyben a főpap hivatalánál fogva prófétát, amikor Jézus haláláról azt mondja: „„Jobb, ha egy ember hal meg a népért.» Ezt pedig önmagától nem mondta, hanem főpapja

²⁷⁴ Amennyiben a ritualizálódás ellenérv lenne bármilyen vallási cselekvés eredményességével vagy valóságával szemben, úgy a papság teljes szolgálatát és az emberiség rítusokra vonatkozó kezdettől vallott meggyőződését kérdőjeleznék meg.

²⁷⁵ SZIT fordítás, az eredeti szöveg „ἐξίλασμός ἀποστῆναι ἀπὸ ἀδικίας.” SWETE, *Septuagint*, Sir 32:5. Az ἐξίλασμός jelentése 'engesztelés,' többek között az engesztelés napjának értelmében. Ld. LUST, J., EYNIKEL, E. és HAUSPIE, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Revised Edition*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2003, o. n.

²⁷⁶ Ezt mutatja, hogy az engesztelés napjának megtartásához kapcsolódnak a megtisztulás, önmegtagadás, szombati nyugalom, gonosztól eltávolodás és gyász aktusai is. Vö. BUTLER, *Day of Atonement*, o. n.

²⁷⁷ Vö. MILGROM, J., *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 3), Yale University Press, New Haven; London 2008, 1070.

lévén annak az évnek, *prófétált...*” (Jn 11,50-51.) Vagyis a főpapság Jézus korára már a prófétálás feladatát is átveszi, az addigra évszázadok óta nem létező prófétaságtól.²⁷⁸

Erre a felvetésre a következőket válaszolhatjuk röviden: Egyrészt feltételezhető, hogy egy olyan horderejű esemény, mint az engesztelés napja – amely valóságosan az egyik legfontosabb ünnepe Izraelnek, és amelyben a főpap, a nép vallási vezetője kiemelt szerepet játszik – aktív résztvevőitől hivataluk legkiemelkedőbb, legünnepélyesebb, legtökéletesebb közreműködését követeli meg, ill. azt fejezi ki és valósítja meg. Bizonyos értelemben az engesztelés napja a főpap szolgálatának is csúcса. A rítus tehát nem valamilyen a hétköznapi szolgálattól tökéletesen eltérő feladat végzését követeli meg a szolgálattevőktől, hanem az általános szolgálat lényegét reprezentálja és végzi kimagasló módon.²⁷⁹

Az első válaszból következik a második válasz. (Illetve bizonyos szempontból a másodiktól következik az első.) Az áldozatbemutatás, amennyiben a pap nem önmagáért mutatja be az áldozatot, a leglényege szerint közvetítés. Amint pedig azt korábban már kimerítően részleteztük, a papság legjelentősebb megkülönböztető feladatköre az áldozatok bemutatása. Ezen áldozatbemutatás-fajták között több olyan is van, ami a pap közvetítésén keresztül az áldozat felajánlója számára Isten irgalmát, jóindulatát, megbocsátását szándékozik megszerezni.²⁸⁰ (Vagyis ezen áldozatbemutatások esetében a pap *per definitionem* közbenjárói feladatkört lát el.) Másképpen megfogalmazva a „hétköznapi” áldozatbemutatás maga is logikailag potenciálisan magában foglalja a közbenjárás feltételeit. Ezért neveztük az engesztelés napjának rítusát *transparens* eseménynek a papi közbenjárás szempontjából.

²⁷⁸ A prófétálás tényén nem változtat, hogy Kaifás tudtán kívül prófétált, legalábbis egyes rabbinikus források ebben a kérdésben arra az álláspontra helyezkedtek, hogy szinte mindegyik próféta tudtán kívül prófétált. „As to the concept of unconscious prophecy, Billerbeck cites rabbinical discussions that support the surprising conviction, «All prophets who have prophesied have not known what they prophesied; only Moses and Isaiah knew it»” (Mek Ex 15, 17 (4la)).” BEASLEY-MURRAY, G. R., *John* (Word Biblical Commentary vol. 36), Word, Incorporated, Dallas 1999, 198.

²⁷⁹ Nem bizonyítás, csak szemléltetés, hogy a katolikus szertartások legkiemelkedőbbje, a húsvéti vigília szertartás sem különbözik lényegében az évközi vasárnapok liturgiájától, hanem annak különösen kiemelkedő és ünnepélyes formája, ill. bizonyos értelemben a liturgia, amelyből a „hétköznapi” liturgiák erednek (és nem fordítva). Minden szentmise központja az átváltoztatás, amely eredetét tekintve az izraelita húsvét Jézus által módosított és az öskeresztények által ünnepelt verziójának leegyszerűsödött változata. Lényegében bármely munkakör legkiemelkedőbb része nem lényegileg különböző a hétköznapi munkától, hanem a munkakör lényegének különösen ünnepélyes és kiemelkedő megvalósulása.

²⁸⁰ Ld. részleteiben pl. ANDERSON, G. A., *Sacrifice and Sacrificial Offerings: Old Testament*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 5. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 877-881. Ill. konkrétan THOMPSON, *Sacrifice and Offering: In the Old Testament*, 1037: „... [M]any other sacrifices both national and local were offered. Typical of national sacrifices were those in times of disaster or war (Jdg. 20:26; 21:4; 1 Sa. 7:9), when penitence seems to have been the main note (Vö. Jdg. 2:1–5). Dedications and new beginnings were marked by sacrifice (Jdg. 6:28; Ex. 32:6; 1 Sa. 6:14; 11:15; 2 Sa 6:17), as were individual occasions of celebration (1 Sa. 1:3), *intercession* (Nu. 23:1ff.), and perhaps hospitality (Ex. 18:12).” A kiemelés az eredeti szövegben nem szerepel.

Végül már csak egyetlen felvetésre kell válaszolnunk. A fentebb felmerült kitétel, hogy ti. a papság intézményéhez bensőleg hozzátartozik a rítus koncepciója, elvezethet ahhoz a feltételezéshez, hogy a lényegi ellenérv a fent felrajzolt érvekkel szemben (arra vonatkozóan, hogy a papság feladata a közbenjárás végzése, nem a prófétáké) az, hogy amíg a papság esetében éppen a rítusok által jól körülhatárolt a hivatalhoz tartozó feladatok sora, a próféta feladatai – annak karizmatikus alaptermészetéből fakadóan – messze nem ilyen mértékben körülhatároltak. Ez azonban nem teljesen igaz. A próféták közül többen beszámolnak arról, mivel bízta meg őket Isten, milyen feladatot kaptak tőle, mi az a feladatkör, amit el kell látniuk YHWH parancsának engedelmeskedve. Ezeket a beszámolókat általában meghívástörténeteknek nevezi a tudomány. Ezek vizsgálata tehát legalább részben ismét kínálhat indirekt választ arra a kérdésre, a próféta feladathoz hozzátartozik-e a közbenjárás feladata, vagy sem, a próféták a saját meghívásuk és az abban foglalt küldetés befogadása során találkoztak-e a közbenjárás végzésének rájuk kiszabott parancsával, vagy sem.

iv. A prófétai küldetés és a közbenjárás kapcsolata

1. Prófétai orientáció a meghívástörténetek alapján

Az előzőekben igyekeztünk a felvetésünkhöz méltó alaposan bemutatni a papság közbenjárói szerepkörét, utalással arra, hogy a papság működése elsősorban az Isten felé fordulásban nyilvánul meg az áldozatok felajánlása által, így teremtve meg „természetes módon” a közbenjárás lehetőségét a feladatkörhöz kapcsolódóan. A Szentírásban legfőképpen a P réteg által megjellegzett szövegek rengeteget foglalkoznak a papság feladatainak kimerítő részletezésével. A próféták esetében ilyen precíz munkaköri leírásokkal nem találkozunk, amire támaszkodhatunk, az a próféták aktivitása, amennyiben az elvégzett feladatokból következtethetünk a számukra kirótt feladatra, ill. a megértés kiindulópontjaként mindenképpen szükséges megvizsgálunk a meghívástörténeteket, hiszen ezek árulkodnak arról, milyen céllal, milyen feladatra választja ki Isten a prófétát. Ebben az esetben sem fogunk minden meghívást megvizsgálni, hanem kirajzolódó minták reményében vizsgálunk meg olyan szakaszokat, amelyek részletesebb betekintést nyújtanak a prófeta meghívásának történetébe.

Amikor pedig egy ilyen feladatra vállalkozunk, figyelmünk természetesen fordul Mózes felé, aki több szempontból etalon az izraelita számára. Mózes első találkozását Izrael Istenével két különböző módon is élénk tárja a szent szöveg, amelyek kapcsolatban állnak egymással, mégis a Tóra keletkezésének két különböző hagyományrétegét tárják elénk. Nem választunk azonban közülük, ehelyett mindkét szövegben arra koncentrálunk, sikerül-e a próféta feladatra utaló

motívumokat felfedezni, és ezek a motívumok mit állítanak Mózesnek, a prófétának a feladatairól.

Mózes, nem egyedülálló módon a prófétai hivatástörténetek között, aggódik a rárótt feladatra való alkalmassága miatt. Abbéli igyekezetében, hogy elutasítsa az isteni megbízatást, különböző kifogásokkal áll elő. A legelső a saját személyére vonatkozik, a méltatlanságát hozza föl mentségül a Kiv 3,11-ben, majd megjegyzi, hogy nem ismeri Isten nevét, amit Izrael fiai pedig kérdezni fognak tőle (3,13), a párbeszéd végén még felveti, hogy nem fognak hinni neki, és azt fogják mondani, hogy Isten nem jelent meg neki (4,1), végül a saját beszédképtelenségére hivatkozik (4,10). Ez a kifogás, ill. Istennek az erre adott válasza már fontos a mi szempontunkból, azért is, mert később majd Jeremiás is élni fog ezzel az ellenvetéssel. Isten tehát azt válaszolja Mózesnek, miután felhívta a figyelmét, hogy Áron éppen Mózes felé tart, hogy találkozzon vele: „beszélj vele és tedd a szavakat a szájába, és Én leszek a te száddal és az ő szájával, és vezetni foglak titeket abban, amit tennetek kell. És beszélni fog ő neked a néphez, és lesz, hogy ő lesz neked szájja, és te leszel neki Istenné.” (Kiv 4,15-16.) Röviden megfogalmazva, Áron olyan szerepet tölt be Mózes mellett (lényegében alárendeltként), mint amelyet Mózes Istenhez képest.²⁸¹ A száj pedig a próféta megfelelője, legalábbis a Jer 15,19-ben.²⁸²

Ez a mi szempontunkból azért is jelentős, mert amikor a későbbi meghíváselbeszélésben ismét ahhoz a részhez érkezik a szöveg, hogy meg kell indokolnia Áron szerepét Mózes mellett (ami egyébként relatíve megszokott az ókori Közel-Keleten, a küldöttek általában kettesével járnak, vö. Józs 2 a kémek; a két angyal Szodománál a Gen 19-ben²⁸³), a Kiv 7,1-ben Isten egészen nyíltan így fogalmaz: „Nézd, én Istennek adtalak a fáraó előtt, és Áron lesz a prófétád.” Azt még talán érdemes megemlítenünk, hogy a mediátor és segítője kettősének is van történelme az ókorban, amennyiben léteztek extatikus közvetítők, az üzeneteik értelmezésére pedig nem egyszer jelen volt valaki, aki értelmes beszédre fordította az üzenetet. (Erre a jelenségre utal Szent Pál a Korintusiakhoz írt első levélben a 14. fejezetben.) Ilyen formán a közvetítőnek is szüksége van közvetítőre.²⁸⁴ A Kiv-ben a szöveg egyértelművé teszi, hogy nem az extatikus elmeállapot teszi Mózeset alkalmatlanná a beszédre, mindössze azért figyelemreméltó az önkívületi prófétálással való párhuzam, mert bemutatja, hogy az ókorban

²⁸¹ Vö. PROPP, *Exodus 1–18*, 231.

²⁸² Vö. uo. 214.

²⁸³ De talán ide sorolhatók a tanítványok is, amikor Jézus megbízásából kettesével mennek hirdetni Isten Országát a Mk 6,7; Lk 10,1-ben.

²⁸⁴ Vö. PROPP, *Exodus 1–18*, 232.

messze nem egyedülálló, hogy olyasvalaki lesz mediátor, akinek magának is szüksége van valakire, aki „helyette” beszél.

A mi szempontunkból a legfontosabb a két meghívástörténet egybeolvasása kapcsán az, hogy ennek segítségével már tehetünk egy első megállapítást arra vonatkozóan, mit jelent az ókori Izraelben prófétának lenni: Isten szavai szerint a prófétai szolgálat esszenciája, hogy a próféta *Isten szája*. Isten az, aki a próféta szájába adja a szavakat, amelyeket közvetítenie kell, és a próféta az, aki továbbmondja Isten szavait.

Állításunk a következő: a prófétai szolgálat hangsúlyosan „egyirányú” feladatkörnek tűnik. A próféta a „szó embere,”²⁸⁵ akit az isteni szó egészen betölt. Olyannyira, hogy a prófétának teljesen egyé kell válnia, egyesülnie kell a szóval. Olyannyira igaz ez, hogy az egyé válást a prófétai irodalom nem egyszer a szó megevéseként szemlélteti. Isten pontosan azt mondja Ezekielnek: „nyisd ki a szád, és add meg, amit adok neked.” (Ez 2,8.) Ezekielnek ezután meg kell ennie a tekercest, amely tele van írva az Úr üzenetével. Ennyire teljes mértékben kell a prófétának egyé válnia a szóval. Jeremiás ugyanerre a tapasztalatra utal akkor, amikor azt mondja: „ha megtaláltam szavaidat, megettem őket, és a szavaid öröm voltak a szívemnek...” (Jer 15,16.) Éppen ezért válik a próféta maga az isteni üzenet közegévé, és ezért lehetséges az, hogy a próféta egész élete (és benne kiemelkedő módon a prófétai tettek) az üzenetnek nem pusztán szemléltető eszköze, hanem az üzenet megvalósulása a próféta életében. (Ilyen Ezekiel feleségének halála, ami nem csak jelzése, hanem egyszersmind megvalósulása a próféta életében annak a sorsnak, ami a népre vár. Nem valamiféle jelképes leírás, hanem konkrét tragédia, ami a prófétát éri. Messze több, mint pusztán „szemléltetése” a próféta által közölt isteni üzenetnek. Erre még visszatérünk Jeremiás prófétai önértelmezésének vizsgálatakor.) A prófétai küldetésben tehát egyedülálló jelentőségű a találkozás az isteni szóval, amit Isten közöl a prófétával, aki pedig ezeket a szavakat kommunikálja a nép felé, akiknek Isten az üzenetet szánja.²⁸⁶ Közbenjárás kötelezettségekről pedig Mózes meghívástörténetében nem esik szó.

A következő szöveg, amit szintén Mózes prófétasága kapcsán meg kell néznünk, a MTörv 18. fejezete. Mózes emlékezteti a népet, hogy ők kérték a Hóreb hegyénél, hogy Isten ne beszéljen hozzájuk, nehogy meghaljanak (vö. Kiv 19). Isten elfogadja ezt a kérésüket, és prófétákat támaszt nekik, és az ajkukra fogja adni a szavait, a próféták pedig tudatni fogják a néppel mindazt, amit Isten parancsol nekik. (MTörv 18,16-18; egy újabb jelzés arra vonatkozóan, hogy akiknek Isten az ajkára adja a szavait, azok a próféták.) Ismét Isten szava áll a középpontban, a próféta pedig ennek a szónak közvetítője a szándékolt hallgatóság felé. A

²⁸⁵ Vö. MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972.

²⁸⁶ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 567.

küldetés ismét egyirányú, a próféta feladatának esszenciáját a MTörv 18 a nép felé fordulásban ragadja meg.²⁸⁷ A próféta Istent, az isteni üzenetet reprezentálja a nép irányába, bármilyen utalás ezzel ellentétes irányra, mint a próféta feladatkörének integráns elemére, hiányzik.²⁸⁸

Amennyiben pedig a próféták meghívástörténeteit kifejezetten erre az „egyirányúságra” koncentrálva olvassuk, a benyomás a küldetés orientációjáról még markánsabbá válik. Ezekiel meghívástörténetében Isten az, aki őt küldi (Ez 2,2,3), hogy ezt mondja nekik: így beszél az Úr (2,3); Isten parancsolja neki, hogy elmondja az Ő üzenetét (2,7); hogy figyeljen arra, amit Isten mond neki (2,8); hogy beszéljen Izrael házához (3,1); hogy hirdesse az Úr szavait Izrael házának (3,4); hogy tartsa meg a szívében és hallja meg a füleivel Isten szavait, és mondja ki őket (3,10.11). Egyetlen meghívástörténetben YHWH négy alkalommal szólítja föl Búzi fiát, hogy fogadja be a szavakat, amiket Isten mond neki, és öt alkalommal szólítja föl arra, hogy hirdesse azt. A leírás igen nyomatékosan elénk tárja a próféta küldetésének irányát, ami (legalábbis a feladatra vonatkozó isteni felszólítást, isteni parancsot illetően) annyira hangsúlyosan egyirányú, ami mellett nem látszik valószínűnek, hogy megférne más a prófétára nézve kötelező feladat.

Amikor Jeremiás próféta megtudja, hogy Isten prófétának rendelte, a Mózesből már ismert kifogást emeli az isteni kiválasztással szemben: „nem tudok beszélni.” (Jer 1,6.) Már önmagában ez a kijelentés is árulkodik arról, mit ért Jeremiás próféteaságon: beszélnie kell a néphez. (Hogy nem az Istennel való beszéd az, ahogyan megérti a próféteaságot, azt az is elárulja, hogy a reakciójában máris Istenhez beszél, ill. a kifogás, amit a küldetéssel szemben emel, hogy ti. túl fiatal, az izraelita társadalomban betöltött szerepére utal.²⁸⁹) Isten azonban megparancsolja neki, hogy ne féljen, hanem menjen el azokhoz, akikhez Isten küldi, és mondja el nekik, amit Isten parancsol (1,7). Isten végül Jeremiás ajkára adja a szavait (1,10). Ezután még egyszer explicit módon megbízza Jeremiást azzal, hogy mondja el a népnek mindazt, amit

²⁸⁷ Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 172.

²⁸⁸ Vö. uo., 168.

²⁸⁹ Jeremiás számára valós problémát jelenthetett, hogy túl fiatal, mivel az ország sorsának befolyásolására legalább némi hatalommal rendelkező csoportot éppen a vének alkották, amely kifejezés nem egyszerűen csak életkorra utal – bár természetesen arra is – hanem egy tanácsadói feladatkörrel felruházott csoportra, amely eredetét tekintve még a törzsi időkre nyúlhat vissza, amikor a családok fejei egyfajta helyi tanácsot alkottak. Tanácsadókként jelennek meg Saul, Dávid és Salamon uralkodása idején is (1Sám 15,30; 2Sám 17,15; 1Kir 8,3). Vö. art. *Elder*, in EASTON, M. G., *Illustrated Bible Dictionary and Treasury of Biblical History, Biography, Geography, Doctrine, and Literature*, Harper & Brothers, New York 1893, 217.; NORTH, R., *Palestine, Administration of: Postexilic Judean Officials*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 5. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 87. Ebbe a tanácsba azonban a fiataloknak feltételezhetően nem volt bejárása, vagy legalábbis szava biztosan nem. A korabeli izraelita társadalom tisztelte a vének bölcsességét, és egy olyan forgatókönyvet, amely a fiatalokat tette volna vezetői pozíciókba, az izraelita veszélyként és fenyegetésként értett meg, vö. Iz 3,4. Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 35. Így Jeremiásnak a saját korának társadalmára vonatkozó megértése alapján valóban nem lehetett esélye arra, hogy az ország sorsát megváltoztassa.

Isten parancsol neki (1,17). Ismét egy hangsúlyosan egyirányúan megfogalmazott meghívástörténet, amelyben az isteni szó áll a középpontban, amelyet a prófétának a nép felé kell közvetítenie.

Ugyanez a tendencia igaz Izajás meghívástörténetére. (Ez a történet azért is érdekes, mert azon kevés meghívástörténetek egyike, amelyben a próféta nem csak nem ellenkezik, hanem kifejezetten jelentkezik a küldetésre.) Amikor az angyal megtisztítja Izajás ajkát, immár alkalmas arra, hogy hirdesse a népnek mindazt, amit Isten általa akar kinyilatkoztatni. Ekkor Isten egyetlen hosszú parancsot ad neki, aminek a lényege a következőképpen hangzik: „Menj, és mondd ennek a népnek...” (Iz 6,9.) A próféta ismét, amikor a saját küldetésének legitimációjáról, vagyis az istentől kapott feladatról beszél, annak lényegében egyetlen mozzanatát érzi lényegesnek, egyetlen parancsban foglalja össze azt, amire a megbízatását kapta: Isten üzenetét kell mondania.

Ámosz próféta egyszerű szabadparaszt, egy pásztor, aki ráadásul a déli országrészhez tartozó Tekoából származik (Ám 1,1). (Tekoa Júda felföldjén, Jeruzsálemtől kb. 16 km-re délre található.²⁹⁰) Mégis az Északi országrészbe szólítja a küldetése. Amikor a bételi szentélyben Isten ítéletéről jövendől, amely ítélet Szamaria pusztulását jelenti, a szentély papja, Amacja felszólítja őt, hogy menjen vissza délre prófétálni (7,12). Azt a kevéske információt, amit Ámosz prófétai meghívásáról tudhatunk, ekkor árulja el nekünk a szöveg, mert Ámosz ezt válaszolja: „Nem próféta [vagyok] én, és nem próféta fia²⁹¹ [vagyok] én, hanem pásztor²⁹² [vagyok] én és fügeszedő. És megfogott YHWH a nyáj²⁹³ mellől, és mondta nekem YHWH: «menj, prófétáld népemnek, Izraelnek.»” (Ám 7,14-15.)

Mivel Ámosz válaszában első részében nominális mellékmondatokat találunk, a fordításban az igeidő lehet jelen vagy múlt. Érdekes módon a LXX ez utóbbit preferálja (és valószínűleg ennek nyomán pl. a SzIT fordítás is). Nincs azonban külön jelzés arra vonatkozóan, hogy múltidőben kellene fordítani a szöveget, a nominális tagmondatok fordítása pedig alapesetben jelenidő.²⁹⁴ A dilemma voltaképpen az, hogy miért mondja magáról Ámosz, hogy nem próféta? Egyesek ezt a saját identitása tagadásának gondolják, így a könnyebb megoldásnak látszó múltidőt preferálják, vagyis Ámosz nem *volt* próféta, de *aztán* Isten elhívta

²⁹⁰ AXELSSON, L. *Tekoa (Place)*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 6. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 343.

²⁹¹ Természetesen, ahogy máskor, úgy itt sem rokoni jelentést hordoz a kijelentés, hanem a próféták „céhéhez” tartozást (vö. pl. 2Kir 2,3) tagadja a próféta.

²⁹² A kifejezés *hapax legomenon* a Héber Bibliában, lényegében a nagytestű állatokból (pl. ökör) álló nyáj (בקר) szavából képzett ige aktív participiuma.

²⁹³ Ez viszont a kisebb állatokból álló nyájra (bárány és kecske) használt szó (קצב). Ámosz esetleg szinonimaként használja a két kifejezést.

²⁹⁴ Vö. EIDEVALL, *Amos*, 206.

a nyáj mellől.²⁹⁵ A szintaxis azonban semmilyen módon nem indokolja, hogy múltidőnek tekintsük a kijelentést. Van olyan feltételezés, amely szerint Amacja, a bételi szentély papja felhatalmazással rendelkezik arra vonatkozóan, hogy egyes prófétai közösségek fölött disponáljon arra vonatkozóan, hol és hogyan profétáljanak. Ámosz pedig a „nem vagyok próféta” kijelentéssel az azon közösségekkel való kapcsolatot tagadja, akikre Amacja gondol.²⁹⁶ Esetleg lehet jelentősége annak, hogy Amacja a ’látó’ (הַרְאָה) kifejezést használja, amit Ámosz nem tagad. (Ez érthető is tekintve, hogy pl. az egész 7. fejezet az incidenst megelőzően Ámosz látomását ismerteti.)

Véleményünk szerint a megoldás ennél egyszerűbb. Ámosz azzal, hogy azt mondja: „nem vagyok próféta,” majd azzal, hogy elmondja a bételi főpapnak, mi a „civil” foglalkozása, azt fejezi ki, hogy bizonyos értelemben ő sem tudja, hogy kerül ide, nem ez a természetes közege, nem ez az „ő világa,” viszont mivel YHWH parancsolta neki, hogy jöjjön és mondja el, amit Isten parancsol, nem volt más választása, mint engedelmeskedni a felszólításnak.²⁹⁷ (Vagyis dehogynem próféta ő, ezt ő is tudja, de mégis idegen neki a szerep.) A felszólítás pedig ez volt: „Menj, profétálj.” Vagyis az egyetlen információ, amit Ámosz a tevékenységére védekezésül elárul, az, hogy Isten megparancsolta neki, hogy profétáljon. Elmondja azt, amit el kell mondania, pedig ez a feladatkör idegen számára. (Külön érdekessége a szakasznak, hogy a 7. fejezetben Ámosz aktívan igyekszik közbenjárni, noha a saját elmondása szerint erre nem kapott felhatalmazást. Arról már korábban volt szó, mennyiben tekinthetjük Ámosz közbenjárását sikeresnek.) A feladat elvégzése hatására pedig ő maga, Amacja és YHWH szempontjából is próféta Ámosz. Mert ez a próféta feladata. Nem a közbenjárás.

Az alfejezet végén még rá kívánunk mutatni arra, a beszédre történő felszólítás mennyire alapélménye az izraelita profétának. Ezekiel könyvében összesen 9x szerepel a דַּבַּר פִּי־לְיְהוָה felszólítómód, minden alkalommal Isten szólítja fel a profétát, hogy mondja el, amit Isten parancsol neki. Még 3x a weqatalti²⁹⁸ igeidőt használja a szöveg felszólításként, szintén Isten szólítja föl a profétát, hogy beszéljen. Az אָמַר weqatalti felszólítómód viszont 41 alkalommal szerepel, a profétának beszélnie kell, annak megfelelően, amit Isten mond neki. Ugyanennek a tőnek a felszólítómódja 25x található meg Ezekielnél, minden alkalommal a proféta felé felszólítás Istentől. Jeremiás könyvében az אָמַר weqatalti forma 28x felszólítómód a proféta

²⁹⁵ Idézi EIDEVALL, *Amos*, 209.

²⁹⁶ Vö. uo.

²⁹⁷ Amire Ámosz utal, az tehát talán olyasmi hozzáállás, mint amit az ApCselben olvasunk, amikor Péter és János a főtanács parancsára, hogy ne tanítsanak Jézus nevében, azt válaszolják: „Ítéltétek meg magatok, helyes volna-e Isten előtt, hogy inkább rátok hallgassunk, mint az Istenre?” (ApCsel 4,19.)

²⁹⁸ A weqatalti igen gyakran áll felszólítómód értelmében, ld. JOÜON, P. és MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006, 370. §1191.

felé, hogy mondja, amit mondania kell. (A felszólítómód 5x szól a prófétának, hogy beszéljen.) A *דבר* felszólítómód összesen 1x szerepel Jeremiásnál, a *weqatali* még 6x. (Érdekesség, hogy Izajásnál és Ámosznál a beszédre történő felszólítás szinte teljes egészében hiányzik, amikor azonban a meghívástörténetüket ismertetik, mindkét prófétánál ez a parancs jelenik meg. Izajásnál az *אמר* *weqatali*, Ámosznál pedig a *נבא* *hifil* felszólítómód.)

A próféta kétségkívül Isten előtt áll. A küldetése azonban nem egyszerűen hangsúlyosan, hanem elsöprő erővel fordítja a nép felé, az Isten felé fordulásának a célja nem az, hogy ő beszéljen, hanem hogy Isten beszéljen hozzá. Amikor ezzel végzett, a próféta feladata, hogy a nép előtt kimondja mindazt, amit az Istennel találkozásban hallott. A meghívástörténetek egyetlen visszatérő kiemelten hangsúlyos mozzanata, hogy a próféta hallja meg az ígét, és azt kommunikálja a nép felé. Ez természetesen önmagában nem új információ senki számára, aki ismeri a Szentírást. A célunk a meghívástörténetek, ill. az azokban fellelhető isteni parancsok bemutatásával az volt, hogy rámutassunk, Isten explicit módon lényegében egyetlen dolgot parancsol a prófétának újra meg újra: beszéljen a néphez. Miközben ez a parancs, és a prófétai szövegekben a parancsra történő utalás óriási számban ismétlődik, közbenjárás kötelezettségekről szó sem esik. Ez továbbra sem azt jelenti, hogy a próféta számára tiltva lenne közbenjárás végzése (ezt a kérdéskört a Jeremiás prófétának adott tiltások kapcsán még részletesen vizsgálni fogjuk), de ahhoz, hogy a prófétai szolgálat bennfoglalt részének tekintsük a közbenjárás végzését, semmilyen textuális bizonyíték nem áll rendelkezésre a próféták saját feladatának megértése és megfogalmazása mentén, miközben az ezzel ellentétes irány, az Istentől az emberek felé való kommunikáció elsöprően domináns.

2. A közbenjárásról szóló beszámolók hiánya

Amennyiben pedig a pusztá mennyiségeket vesszük górcső alá, kiderül, hogy végeredményben az egész Ószövetségben nem szerepel kiugró mennyiségű közbenjárás, sem a koncepció, sem a kivitelezés szintjén nem központi eleme a Szentírásnak. A próféták közül Jeremiás az egyetlen, akinél különböző okokból azt sejthetjük, hogy a próféta folyamatosan él a közbenjárás eszközével. Nem túlzás kijelenteni, hogy Jeremiás ezt a saját maga számára kötelességként érti meg.²⁹⁹ (Erről a következő fejezetben részletesen lesz szó, ld. IV. különösen is a IV. 4.) Egyébként a többi prófétai szövegben közbenjárásról történt beszámolókat csak igen ritkán találunk.

²⁹⁹ Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 163.

Izajás könyvében a 37. fejezet kivételével (amely fejezet talán a 2Kir-ből került áttemelésre), egyetlen olyan szöveget sem találunk, ami a próféta közbenjárásáról számolna be. Kétségtelen, hogy a YHWH szolgájáról szóló negyedik énekben központi elem a közbenjárás, a szolga azonban egy a prófétától különböző személy, akinek a prófétai minősége (legalábbis a negyedik énekben mindenképpen) kérdéses. Az Iz 59,16-ban szerepel a közbenjárás szó, amikor a szöveg azt mondja: „és látta, hogy nincs senki, és csodálkozott, hogy nincs közbenjáró.” Valójában azonban a szó, noha fordítható közbenjáróként,³⁰⁰ abból, amit a közbenjáró hiányának észlelésekor az Úr tesz (hogy ti. önmaga segítségére siet, páncélt ölt magára és ítéletet hirdet, vö. Iz 59,16-20), kevésbé lehet arra következtetni, hogy Isten közbenjárót keresett, inkább arra, hogy valakit, aki *közbelép* annak láttán, hogy Izraelben elharapódzott a hűtlenség, árulás, jogtalanság (59,13-15).³⁰¹

Figyelemreméltó az is, hogy a tizenkét kispróféta közül tizenegyben nem találjuk meg sem a közbenjárás szókincsét, sem olyan szöveget, amit nagy biztonsággal kapcsolhatnánk a közbenjárás gondolatköréhez. (A kivétel Ámosz próféta.) Ez különösen annak fényében érdekes, hogy nem beszélhetünk arról, hogy a történelmi helyzet ne indokolta volna, hogy egyes próféták nagy erővel imádkozzanak a fenyegető ítélet elodázásáért. Hogy csak egyetlen példát említsünk, Ozeás korában az északról fenyegető veszedelem, Assíria sokkal közelebb van, és lényegesen reálisabbnak tűnő veszély, mint Ámosz idején, Ozeás mégsem jár közben senkiért és semmiért a róla elnevezett könyvben.³⁰²

Nem kívánjuk azt sugallani, hogy a próféta közömbös lett volna a nép sorsa iránt. Azt sem áll szándékunkban kijelenteni, hogy a próféták ne jártak volna közben, vagy ne szerettek volna közbenjárni bizonyos esetekben. Azt azonban a fent ismertetett tények és valószínű feltételezések alapján egyre magabiztosabban állítjuk, hogy a közbenjárás a prófétai misszióhoz nem tartozott hozzá integráns módon. Az „egyéb irányú elfoglaltságaik” a közbenjárás

³⁰⁰ הַיָּחִיד hifil participium, jelentheti azt, hogy utánanézni valakinek, de azt is, hogy sürgetni valakit. A szolgáról szóló negyedik énekben is a hifil alak szerepel akkor, amikor a szöveg arról beszél, hogy a szolga közbenjárt.

³⁰¹ A LXX-ban az ἀντιλαμβάνομαι kifejezés szerepel, aminek a jelentése 'odaszánni saját magát'. Vö. LOUW – NIDA, *Greek-English Lexicon*, 297. A Vulgata-ban (és a Kelemen-féle Vulgata-ban is) az 'occurro' szerepel, aminek a jelentése találkozóra menni, találkozni, de szembeszállni is. John N. Oswalt a saját kommentárjában az 'intervene' szóval fordítja a kérdéses kifejezést, OSWALT, J. N. *The Book of Isaiah, Chapters 40–66* (The New International Commentary on the Old Testament), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1998, 525., ugyanígy tesz BLENKINSOPP, J., *Isaiah 56–66: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 19B), Yale University Press, New Haven; London 2008, 194., és GOLDINGAY, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56–66* (International Critical Commentary), New York; Sydney: Bloomsbury, London; New Delhi 2014, 219., Valamint a *The Holy Bible: New Revised Standard Version, Catholic Edition*, National Council of Churches of Christ, Washington, DC 1993.

³⁰² Vö. pl. WINKEL, *Prophetic Tradition*, 224.

végzésénél összehasonlíthatatlanul égetőbb (esetenként szó szerint, vö. Jer 20,9) feladatnak tűnnek.³⁰³

3. A prófétai közbenjárás eredménye: prófécia

Olvasunk olyan beszámolókat is, amelyekben a nép várja az Istentől eredő útmutatást, és előfordul, hogy (a szöveg szóhasználata alapján) ilyenkor az útmutatást a próféta közbenjárása következményeként remélik. Ez a próféta által Istenhez fordulás pedig eredményes abban az értelemben, hogy az útmutatás megérkezik.³⁰⁴ A Jer 37-ben Cidkija király a főemberei közül küld el néhányat Jeremiás prófétához kifejezetten azzal a kéréssel, hogy imádkozzon értük (פּלֵלֵי הַמַּלְאָכִים + בְּעַד) az Úrhoz (Jer 37,3). Ebben az időszakban a káldeusok Jeruzsálem falai alatt táboroztak, de úgy tűnik, amikor értesültek arról, hogy egyiptomi seregek érkeznek Jeruzsálem felé, félbehagyták az ostromot. Talán elsöre nem tűnik indokoltnak a megfogalmazás, de utóbb szándékunk szerint bebizonyosodik a helyessége, hogy így ismertetjük a Szentírásban foglaltakat: Isten Júda királyának (feltételezhetően) ki nem fejezett, vagy nekünk el nem mondott *kérdésére* válaszolva üzeni meg a prófétán keresztül, hogy noha az adott pillanatban a káldeusok elmentek, Egyiptom segítségére hiába vár a király, Babilon pedig visszatér a falak alá (37,7-10). A közbenjárás eredménye tehát ebben az esetben isteni szó, konkrét isteni útmutatás a jövőre vonatkozóan. Vagy másképpen megfogalmazva, a prófétai közbenjárás eredménye ebben az esetben információ. (Ezt a szakaszt azért sem vizsgáljuk részletesebben, mert egy későbbi fejezetben a közbenjárás tiltásának okai kapcsán még behatóbban foglalkozunk vele.) Más, általunk vizsgált és közbenjárásként megértett helyzetekben a sikeres közbenjárás eredménye bűnök befedése (mint az engesztelés napjának esetében), csapások elhárulása (pl. Abimelek feje fölül), isteni harag csillapodása (az aranyborjú-incidens idején), amikor viszont a Jer 37-ben a király a prófétát közbenjárásra kéri föl, annak eredménye az, ami a próféta feladata, ami a próféta maga, ami a hivatásának és küldetésének esszenciája: isteni szó.

Ugyanez történik akkor, amikor ugyancsak Jeremiást kéri föl a nép maradéka, hogy könyörögjön ki útmutatást Istentől. Erről az eseményről a Jer 42-ben olvasunk. Jeruzsálem ostromának ekkor már vége, a Templom leégett és elpusztult, a nép fogságba ment, csupán néhány csoport maradt Júda földjén, a MTörv (és Jeremiás) által hirdetett, az igaz prófétát a hamistól megkülönböztető szempont, a prófécia beteljesedése alapján Jeremiás igaz prófétának

³⁰³ Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 171.

³⁰⁴ Vö. uo., 168-169.

bizonyult. A nép maradéka ekkor kéri meg őt, hogy járjon közben értük (42,2, megint פלל hitpael + בעד). Az a kérdésük Izrael Istenéhez, melyik ösvényt kellene követniük. Jeremiás engedelmeskedik a kérésnek, a közbenjárás eredménye pedig ismét ugyanaz, amit már korábban láthattunk, amikor Cidkija király kért útmutatást prófétai közbenjáráson keresztül: isteni üzenet (42,9-18). Ami az üzenetből kirajzolódik, ismét inkább emlékeztet egy konkrét kérdésre, ami nagyjából a következőképpen hangozhatott: a nép maradéka maradjon a felperzselt földön a babiloni sereg alávetettjeként, vagy meneküljön el Júdából? Jeremiás válasza pedig az, hogy a nép igenis maradjon (42,10), és semmilyen körülmények között ne gondoljon arra alternatívaként, hogy Egyiptomba megy (42,14-16.17.18.19).³⁰⁵ Ahogyan tehát mindkét esetben világosan látszik, a próféta közbenjárása Isten részéről olyan reakciót eredményez, ami tökéletesen megfelel a próféta küldetésének: isteni üzenet a prófétán keresztül. A nép pedig, ahogyan a Jer 37-ben Cidkija, mivel prófétát kérdezett meg, pontosan erre is számít. „Amikor népe arra kéri Jeremiást, hogy imádkozzon értük, a szöveggörnyezet világossá teszi, hogy a kérésük a jövőre vonatkozó útmutatásra irányul: az ima tartalmát tekintve inkább a jövendőmondás, mint a közbenjárás kategóriájába tartozik.”³⁰⁶

A Jer 37-ben található prófétai közbenjárásokhoz hasonló eseteket, vagyis olyan alkalmakat, amikor az uralkodó keresi a prófétát arra kérve, hogy járjon közben, ez pedig isteni útmutatást eredményez, találunk a Szentírásban más helyeken is. Ezek a helyeken általában a שׂרף kifejezést találjuk. Jozafát háborúra készülve akarja kérdezni YHWH prófétáját (1Kir 22), Illés használja a kifejezést, amikor Ahazja kiesik az ablakon, és Baal-Zebult kérdezné arról, életben marad-e (2Kir 1), ismét Jozafát keres a háborúra vonatkozó útmutatást a Moáb elleni hadjárat idején (2Kir 3), Ben-hadad keres választ a betegsége idején Elizeustól (2Kir 8).³⁰⁷ Ezek a szakaszok mind azt bizonyítják, hogy amikor a prófétát hívják közbenjárni, a hallgatóság is lényegében arra számít, amit majd kapni fog, hiszen a próféta ettől próféta: Isten üzenetét, Isten útmutatását közvetíti a nép számára. Ez a közbenjárás tehát prófétai közbenjárás, ami (szemben az általában közbenjárásként megértett szakaszokkal) megfelel a prófétai hivatal természetének, és eredményét tekintve is illeszkedik a próféta feladatkörébe: Istentől az ember (a nép) felé üzenet érkezik a prófétán keresztül.

³⁰⁵ Jeremiás számára koncepcionális szinten mindenesztül elvetendő gondolat Egyiptomba menekülni. Erről lesz szó a következő fejezetben, ld. IV. 4. v. 1.

³⁰⁶ AULD, *I & II Samuel*, 87. Lényegében ezt teszi Sámuel is, amikor a nép összegyűlik Micpában. Sámuel, aki a Héber Bibliában bármelyik másik szereplőnél gyakrabban alanya az imádságnak, az 1Sám 7,5-6-ban nem a népért, hanem a „néppel kapcsolatban,” vagy a „népnek” fog imádkozni. Vö. uo.

³⁰⁷ A közbenjárás tiltásának lehetséges okait vizsgáló fejezetben vissza fogunk még térni ezekhez a szakaszokhoz. Egyesek ugyanis a Jeremiás közbenjárására vonatkozó tiltásokat időszakos tiltásoknak tekintik, amelyek mindössze addig vannak érvényben, amíg a városra és a sorsára vonatkozó isteni ítélet be nem teljeseedik (Jer 37), azt követően ismét megengedett a próféta számára, hogy közbenjárjon (Jer 42), ld. VIII. 1. ii.

4. Együttérzés Istennel

Mielőtt rátérünk a fejezet elején felsorolt szakaszok részletes exegézisére, még egy szempontot kívánunk bemutatni annak alátámasztására, hogy a próféta számára a közbenjárás végzése nem tekinthető kötelező feladatnak. Első lépésként azt kell tisztáznunk, hogy nem úgy gondolunk a prófétára, Isten üzenetének közvetítőjére, mint aki egyetlen másodpercig kedvét lenné az ítélet meghirdetésében. (A legerőteljesebben Jeremiás esetében rajzolódik ki, mekkora szeretettel és féltéssel van a saját népe iránt, de ez az alapvető hozzáállás bármelyik próféta részéről nehézség nélkül feltételezhető.) Ráadásul a próféta, mint olyasvalaki, aki részt vesz az isteni tanácsban, eléggé pontosan ismeri az ítélet tartalmát is. Isten üzenetének közvetítője nem is álltathatja magát, tudja, hogy amit az isteni tanácsban hallott, nagyon is valóság, ezért a megrendülés, és az ítélet bekövetkeztétől való félelem része lehet a próféta hétköznapijainak. (Ha másért nem, azért biztosan, mert a közvetítő, ahogyan a közvetítésről és közbenjárásról szóló fejezetben rá is mutattunk, tagja a népnek, amely számára a közvetítést végzi, a lehetséges ítélet alól ő sem kivétel.) Ez tehát ismét érthetővé tenné, hogy a próféta miért érezheti szükségét közbenjárás végzésének.

Ezt a gondolatot azonban két tény is ellensúlyozza. Az első, amit figyelembe kell vennünk a teljes kép felrajzolásánál, hogy Isten sem leli kedvét abban, hogy az ítéletet kell megfogalmaznia (vö. pl. Ez 18,32: „Mert nem lelem én örömet a halálban...”) Ha a prófétával kapcsolatban igaz volt, hogy szereti a népét, Istenre még inkább igaz ez. Ezzel együtt igaz az is, hogy Isten nem csak abban nem leli örömét, ha a nép elpusztul, abban sem, ahogyan a nép viselkedik. Az Ozeás, Jeremiás és Ezekiel által is használt kép élénken festi az olvasó felé azt, ahogyan Isten tekint a közte és a nép között fennálló kapcsolatra. Ez a kép pedig nem egyszerűen csak hűtlenként ábrázolja a népet. A hasonlat, amit a három próféta használ, hogy Isten szemléletmódját kifejezze a nép hűtlenségére: a prostituált (Oz 1-3; Jer 3; Ez 23,1-21). Egyetlen férj sem tolerálná a felesége ilyen viselkedését. A próféta pedig, aki a világot *sub specie dei* látja,³⁰⁸ nem elsősorban arra kapott meghívást, hogy együttérző legyen a néppel, amelyikből származik, és amelyikhez küldve van. Természetesen nincs megtiltva a prófétának, hogy együttérezzen és törődjön a néppel, az ő számára azonban lényegesen hangsúlyosabb meghívásnak tűnik (mind a hivatástörténetek, mind a kifejezett próféciaik alapján), hogy *Istennel érezzen együtt*. Ez ismét annak a jele, hogy a próféta a közvetítés során Isten oldalán foglal helyet a néppel „szemben.” Az Ő üzenetét közvetíti, az Ő szemével látja a világot, az Ő érzéseivel azonosul a küldetése teljesítése során.

³⁰⁸ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 567.

Egy további szempontot pedig Jeremiás próféta nyújt, amikor Hananja hamis prófétával vitatkozik (Jer 28). Miközben Jeremiás egy igával a nyakában járja a várost, Hananja azt jövendőli (szemben Jeremiás prófétai cselekedetével, melynek üzenete, hogy Babilon igáját Júda népének nyakába kell vennie, csak így maradhat meg), hogy Isten két éven belül széttöri a babiloni igát. Jeremiás válasza Hananja szavaira figyelemreméltó. Egyrészt nincs okunk kételkedni abban, hogy őszintén beszél, amikor abbéli vágyát fejezi ki, hogy bár a másik prófétának lenne igaza (28,6). Még az is benne lehet a felkiáltásban (amelyet szinte bizonyosan akkor fordítunk jól, ha jussivusként tekintjük³⁰⁹), hogy Jeremiás maga vágyik rá, hogy ilyen üzeneteket hirdethessen, de neki prófétai működése alatt nemigen jut más osztályrészül, csak leginkább ítéletet hirdető prófécia. (Maga a próféta panaszkodik így: „Ahányszor csak beszélek, kiáltom: erőszak, romlás – hirdetem.” Jer 20,8.) Másfelől viszont Jeremiás szavaiból az is kicseng, hogy nem tud hinni Hananja predikciójának,³¹⁰ és azt is elárulja, miért, amikor a következő választ adja Hananja szavaira: „A próféták, akik voltak előtted és előttem régtől [kezdettől], sok föld és nagy birodalmak ellen prófétáltak háborút, rosszat és csapást.³¹¹ A próféta, aki békét prófétál, a beteljesedésében a próféta szavainak tudatuk a próféta, hogy valóban YHWH küldte.” (Jer 28,8-9.)

Ez a kijelentés, bár első ránézésre pusztán arról szól, hogy Izrael igaz prófétái ítéletet hirdetnek, míg a békét jövendőli próféták legalábbis gyanúsak, ennél azért többet akar mondani. Bruce M. Vawter C. M. egy további jelentésréteget is feltételez Jeremiás szavaiban, ez pedig a következő: Jeremiás kiindulási pontja az, hogy bárki, aki legalább valamennyire ismeri YHWH-t, különösebb nehézség nélkül különbséget tud tenni igaz és hamis próféta között, a közvetítő között, akinek az üzenete összhangban van Izrael Istenének már megismert

³⁰⁹ HOLLADAY, W. L., *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26–52* (Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis, MN 1989, 128.

³¹⁰ „The context indicates that Jrm had little or no hope that the optimistic prediction of Hananiah would come true; indeed the model of Micaiah’s speech in 1 Kgs 22:15 suggests that Jrm might be mocking Hananiah.”

HOLLADAY, *Jeremiah 2*, 128.

³¹¹ A háború egyértelmű szó, a második kifejezés, amit Jeremiás használ, a רעָר, ami már lényegesen több mindent jelenthet: 1. (intended) evil, harm (to s.one) Gn 26:29; *hārā’ā* evil (plan) 1 S 23:9; *rā’ātī* harm to me Ps 35:4; *’anšē rā’ā* evil men Pr 24:1; *l’rā’ā* w. evil intent 2 S 18:32;—2. wickedness, perverseness Gn 6:5; crime Ju 9:56;—3. misery, trouble, disaster Gn 19:19; *yóm rā’ā* fatal day Pr 27:5; God brings *rā’ā* 1 K 14:10; evil (in a weakened sense) Ec 5:12;—4. *wayyēra’ rā’ā g’ēdōlā* it displeased him greatly Ne 2:10. HOLLADAY, W. L. és KÖHLER, L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, Leiden 2000, 342–343. A harmadik kifejezés hasonlóan több jelentéssel bír, ez a רָבָר: „disease, plague, pestilence, i.e., a pandemic occurrence of sickness that causes widespread death, often with the associative meaning of judgment from God (Ex 5:3; 9:3, 15; Lev 26:25; Nu 14:12; Dt 28:21; 2Sa 24:13, 15; 1Ki 8:37; 1Ch 21:12, 14; 2Ch 6:28; 7:13; 20:9; Ps 78:50; 91:3, 6; Jer 14:12; 21:6, 7, 9; 24:10; 27:8, 13; 28:8; 29:17, 18; 32:24, 36; 34:17; 38:2; 42:17, 22; 44:13; Eze 5:12, 17; 6:11, 12; 7:15⁽²⁹⁾; 12:16; 14:19, 21; 28:23; 33:27; 38:22; Hos 13:14; Am 4:10; Hab 3:5+), note: KB, Holladay identify as a bubonic plague, a bacterially spread, attack on the lymph system, but other kinds of plague may be the meaning note: Ps 91:3, 6; Hos 13:14+.” SWANSON, J., *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, Logos Research Systems, Inc., Oak Harbor 1997, o. n.

kinyilatkoztatásával (tanításával), és aközött, akié nem. Jeremiás számára nem kérdés az, hogy az ő üzenete nem valamilyen korábban sosem hallott újdonság, hiszen a saját prófétai küldetését sem úgy fogja föl, mint ami a jövőre vonatkozó még nem ismert információk és instrukciók kijelentése. Ahogyan ezt szinte bármelyik a Szentírásban megtalálható író próféta esetében láthatjuk, a prófécia célja, hogy ismételten felhívja a figyelmet, és hozzáigazítsa a népet Isten a kinyilatkoztatásban már kifejezett akaratához. Mindenkinek, aki ismeri ezt a tanítást, ezt az akaratot (a Jeruzsálemben élő lakosságnak pedig igenis volt lehetősége erre), és őszintén szembenéz Júda valóságával összefüggésben ezzel az isteni akarral (vagyis annak figyelmen kívül hagyásával), tisztában kellene lennie azzal, hogy a békére vonatkozó prófécia (amilyen Hananja üzenete) Júda jelen állapotában nem lehet Isten szava.³¹²

Egyszerűbben megfogalmazva: aki odafigyelt YHWH tanítására és szavaira, rendelkezik azokkal a lényegi információkkal, amelyekkel a próféta is; vagyis tisztában kell lennie azzal, hogy a nép életmódjának és istentiszteletének következménye ítélet és büntetés. Tekintettel pedig arra, hogy az erre vonatkozó tudás nem a próféta privilégiuma, nem szükséges, hogy felé fogalmazódjon meg elvárásként, hogy imádkozzon, hogy közbenjárjon a népért. Ezt bárki, aki tisztában van azzal, mi várható, megteheti.

v. Összefoglalás

Azt az elképzelést tehát, amely szerint a prófétának *ex officio* feladata közbenjárás végzése a népért, több különböző módon igyekeztünk árnyalni, ill. bizonyos mértékben cáfolatát adni. Rámutattunk arra, hogy a közvetítő pozíciója, bár a próféta számára természetesen adott, ez

³¹² Vö. VAWTER, *Bevezetés*, 308. Elfogadva ezt a magyarázatot immár az is kirajzolódik előttünk, hogy Jeremiás, az egy igaz Isten prófétájaként feltételezhetően mennyire máshogy érti meg a megkívánt vallásosságot, mint az őt körülvevő jeruzsálemi lakosság. Az valószínűnek látszik, hogy a letelepedett és királysággá vált Izrael érti a nemzeti (fő)Isten (területi alapú) koncepcióját (amely Isten az északi és a déli királyság számára is YHWH, ld. pl. MESHEL, Z., *Kuntillet Ajrud*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 4. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 107.) amely koncepcióban osztozik az őt körülvevő népekkel. Azonban az is látszik, hogy gyakorlati vallásosságában Izrael népe szintén osztozik az őt körülvevő népek politeizmusában (bár valószínű, hogy istentiszteletében közelebb áll ahhoz, amit monolatriának is nevezhetünk), ill. az istenséggel való kapcsolattartás (az áldozatbemutatás), és az istenség hétköznapi (erkölcsi és szociális) életre gyakorolt szándékolt hatását és elvárásait tekintve szintén hiányzik az összefüggések észrevételének adottsága (ami a próféták kultusz-kritikájának legfontosabb kiindulási pontja). Vö. a próféták társadalomkritikája kapcsán SCHREINER, *Az Ószövetség Teológiája*, 197. A nép vallásossága kapcsán 221. Vagyis ami Jeremiás számára egyértelmű és világos, hogy ti. Izrael jelen viselkedésében YHWH biztosan nem találja kedvét, az a nép számára legalábbis a nemzeti katasztrófa bekövetkeztéig egészen biztosan nem egyértelmű. Ennek lesz majd bizonyítéka a vita a próféta és a nép Egyiptomba vándorló maradéka között, amelyben Jeremiás mellett érvel, hogy a katasztrófa bekövetkeztének kiváltó oka a Jozija-féle deuteronomisztikus reformban is kifejezett isteni akaratnak való engedelmesség hiánya volt, míg az őt körülvevő nép amellet érvel, hogy a katasztrófa oka éppen a Jozija-féle reform, és annak következtében a többi isteneknek bemutatott áldozatbemutatás tiltása volt, aminek eredményeként elveszítették ezen istenek pártfogását (Jer 44). Erről a szakasról a későbbiekben még lesz szó, ld. V. 1. iii. 1.

mégsem elégséges érv önmagában arra, hogy a próféta számára kötelező feladatként szemléljük a közbenjárást. A különböző közvetítők különböző okokból állnak Isten színe előtt, de ez önmagában a közbenjárás kötelezettségének feltételezéséhez kevés. A „pozíció” pedig, amely közbenjárás végzéséhez megfelelő, esetleg megadatik bárki számára, legyen az férfi vagy nő, laikus vagy pap, a nép egyszerű tagja, vagy király, aki bensőséges kapcsolatban van Izrael Istenével (ami egyébként vágya az Istennek). Emellett a próféta igazvoltának bizonyítását is különösen komplikálttá teszi annak feltételezése, hogy bennfoglalt feladata a közbenjárás, mivel így vagy a közbenjárás sikeressége miatt be nem teljesülő prófécia, vagy a beteljesülő prófécia miatt sikertelen közbenjárás minden olyan esetben kétségessé tenné a próféta küldetésének isteni eredetét, amikor annak ítéletet kell hirdetnie. Azt is kibontottuk részleteiben, hogy a papság Isten előtt elfoglalt „természetes” helyzete és munkaköre (elsősorban az áldozatbemutatás) a prófétához képest lényegesen magától értetődőbben foglalná magában közbenjárás végzésének lehetőségét, a közvetítő funkciók differenciálódása pedig megengedi a feltételezést, mely szerint ami az egyik közvetítői szolgálatnak része, nem szükséges, hogy a másoknak is integráns eleme legyen.

Ezután hangsúlyoztuk azt a Héber Bibliában nagy számú bizonyító szöveggel alátámasztható feltételezést, hogy a próféták hivatástörténete és önértelmezése alapján az ő feladatuk nem a nép képviselete Isten előtt, hanem Isten képviselete a nép előtt. A feladatkör a kifejezett isteni parancsok szintjén hangsúlyosan egyirányú. Ehhez még hozzátettük azt is, hogy a Bibliában egyébként sincs nagy mennyiségben közbenjárást ismertető történet, a próféták írásaiban pedig különösen kevés ilyen szöveggel találkozunk.

Végül két további szempont megvizsgálásával igyekeztünk még inkább bemutatni álláspontunkat arra vonatkozóan, hogy a próféta feladatkörébe a közbenjárás végzése nem beleértendő. Az első az, amit prófétai közbenjárásnak nevezünk, és amiről megállapítottuk, hogy természetében különbözik attól, amit általában közbenjárásnak értünk, megfelel azonban a prófétai tisztség természetének. A prófétai közbenjárás konkrét kérdésre konkrét isteni választ eredményez, vagyis nem bűnök betakarását, ítélet elodázását vagy Isten haragjának csillapítását, hanem Isten szavát, ami megfelel a próféta küldetésének.

Ezután végső szempontként felhívtuk rá a figyelmet, hogy a prófétának, akinek feladata a minél tökéletesebb azonosulás Isten igéjével, végeredményben feladata a minél tökéletesebb azonosulás Istennel, ami a *compassio* szintjén az Istennel, nem pedig a néppel való együttérzést követel meg és feltételez a próféta részéről. Az Istennel való együttérzéshez pedig hozzátartozik az Ő elégedetlenségének átérzése, amely keserű elégedetlenségből következik az ítélet és büntetés kilátásba helyezése. Eközben a nép egyes tagjai számára a próféta üzenete nélkül is

adott az isteni tanítás ismerete legalább nagyvonalakban, amely tudás számukra is képes biztosítani az arra való rádöbbenést, hogy az isteni ítélet a küszöbön áll, ez a tudás pedig a nép bármely tagját indíthatja arra, hogy közbenjárást végezzen a népért, nem szükséges ezt a prófétától várni, akinek „egyéb irányú elfoglaltságai vannak.”

Fejezetünk záró részeként most visszatérünk a fejezet kezdetén ismertetett érvekre, amelyek azt a feltételezést voltak hivatottak alátámasztani, miszerint a próféták számára kötelező a közbenjárás végzése. Az egyes konkrét helyek részletesebb vizsgálatát azzal a céllal végezzük, hogy választ találjunk arra a kérdésre, árnyalhatjuk-e az egyes igeszakaszok elsőre nyilvánvalónak tűnő jelentését – a szöveg szándékolt jelentéséhez természetesen hűségességgel maradva – abba az irányba, amely jobban megfelel az imént ismertetett alfejezetben kifejtett meggyőződésünknek, hogy ti. a próféták küldetésének nem kötelező része közbenjárás végzése.

3. A próféta közbenjárói kötelezettségét sugalló szentírási szakaszok vizsgálata
Amint azt a fejezet során már többször kifejeztük, sok szentírástudós a próféta kötelességének tartja a közbenjárást. Ez a hozzáállás pedig a fejezet kezdetén bemutatott bibliai elbeszélések alapján érthetőnek is tűnik.

Láttuk, hogy a Ter 20-ban Ábrahámot a közbenjárás kontextusában prófétának nevezte a szöveg. Láttuk azt is, hogy Ábrahám számára nem ismeretlen a közbenjárás végzésének gyakorlata, hiszen Szodoma és Gomorra érdekében is alkudozik Istennel. Láttuk azt is, hogy Mózes, a *par excellence* közbenjáró (és a feltételezések szerint próféta) számtalan alkalommal végez ilyen szolgálatot a népért, de még a fáraóért is, ezen közbenjárások közül pedig a legjelentősebb (már csak az elbeszélés hosszúsága és részletessége miatt is) azután történik, hogy a nép aranyból borjút önt magának Hóreb hegyénél. Jeremiás és Ezekiel is látszólag úgy hivatkoznak a prófétára, mint akivel szemben elvárás, hogy „résen legyen,” vagyis beálljon a részbe, vagyis közbenjárást végezzen a népért, hogy Izrael Istene meggondolja magát a csapásra (vagy legalábbis annak mértékére) vonatkozóan, amelyet elhatározott. A következőkben tehát ezekkel a szentírási szakaszokkal foglalkozunk részletesebben.

i. A Ter 20

Reménykedünk abban, hogy az alfejezet második része megfelelő mértékben alapos volt annak bizonyítására, hogy a próféta és a közbenjárás között nem olyan szoros a kapcsolat, mint ahogyan azt sokan gondolják. Mit kezdünk azonban a Teremtés könyvének huszadik

fejezetével, amelyben, legalábbis első ránézésre, a prófétai közbenjárói kötelezettség kifejezett és világos? Amennyiben pusztán a szavak egymásutánját tekintjük, Isten azt mondja Abimeleknek (Ter 20,7): „És most add vissza a férfi asszonyát; *mivel próféta ő járjon közben érted*, és élni fogsz.” Ez a néhány szó tehát látványosan azt fejezné ki, hogy mivel Ábrahám próféta, neki kell közbenjárnia Abimelekért, hogy elháruljon a feje fölül a csapás, amit akaratlanul is bűnt követve el, magára vont. Még erősebben megfogalmazva, azért kell Ábrahámnak közbenjárnia, mert ő próféta.³¹³ A prófétának közben kell járnia.

1. A fejezet szerkezete

Maga a szakasz a huszadik fejezet első versével kezdődik. Ez a vers voltaképpen a háttérrel rajzolja föl, amennyiben a földrajzi kereteket írja le. Ezután a 20,2 nagyon röviden felvázolja, hogy mi is az az esemény, aminek a következményeivel a következő elbeszélés foglalkozni akar: Ábrahám azt állította a feleségéről, hogy a húga, Abimelek, a helyi király pedig ennek hatására magához vette az asszonyt. A 20,3-7 azt a dialógust tárja föl, amely Ábrahám Istene és Abimelek király között zajlik, ebből tudjuk meg, hogy a király élete veszélyben van. Hogy ezt az életet fenyegető veszélyt hogyan kell pontosan megértenünk, a 20,17-18 fogja elárulni, amikor kifejti, hogy az Abimelek házához tartozó személyek és állatok méhét megnyitja az Úr, így azok ismét képesek utód nemzésére, miután Isten Sára miatt bezárt a házban minden méhet. A szerkezetben a következő rész ismét dialógus formájában mondja el a további eseményeket, ill. ezek kapcsán a főszereplők gondolatait, amikor a 20,8-13-ig Abimelek számonkérését és Ábrahám válaszát találjuk. Ezután a szent szerző röviden megemlékezik arról, hogy Abimelek valamiféle jóvátételt fizet amellet, hogy természetesen visszaadja Ábrahámnak a feleségét, valamint azt is lehetővé teszi Ábrahám számára, hogy az ő földjén bárhol letelepedjen, és külön Sárának címezve a szavait is kifizet egy jelentősebb összeget Sára „igazolása” és a Sárával tartó személyek „szemének bekötése” végett a Ter 20,14-16-ban. Ezután következik, ahogyan említettük már, a probléma megoldása, amennyiben a szereplők megteszik azt, ami a dialógusok alapján még kötelességük, vagyis Ábrahám imádkozik Abimelek életéért, Ábrahám Istene pedig visszavonja a csapást, amelynek bekövetkezte már elkezdődött, vagyis ismét megnyitja a méheket Abimelek háza népe körében.

³¹³ Mivel a szöveg ezt nem mondja, ezért óvatosnak kell lennünk az ilyen kijelentésekkel, mégis megemlítjük, mivel egy kijelentés ellentétének tagadása gyakran segít még pontosabban megérteni a kijelentés értelmét: az isteni szavak ilyen megértése bennfoglalt módon jelenthetné azt is, hogy amennyiben Ábrahám nem lenne próféta, Isten nem parancsolná, hogy járjon közben Gerár királyáért. Mivel azonban az, ez kötelessége.

Ahogy láthatjuk is, maga az elbeszélés elsöre talán kissé zavarba ejtő módon is, alig foglalgozik magukkal az eseményekkel. A dialógusokat kiváltó események egyetlen rövid és informatív mondatban bemutatásra kerülnek, és a konfliktus megoldása sem több, mint egyetlen hírközlés-szerű mondat arról, hogy a megoldás megszületett, a kivitelezés lezajlott. Másképpen megfogalmazva a párbeszéddek sokkal nagyobb hangsúlyt kapnak, mint maguk az események. Kétségtelen azonban, hogy ugyanilyen történetet olvastunk már a Szentírás lapjain korábban, amikor Ábrahám és Sára Egyiptomban tartózkodtak, vagyis ez lehet egy magyarázat arra, miért nem szükséges a szavakat szaporítani a cselekmény leírása kapcsán. Az is igaz egyébként, hogy az az elbeszélés nem is áll tizennyolc versből, mindössze tíz versben beszél el az eseményeket (Ter 12,10-20). Természetesen a legtöbb a Bibliát ismerő tudós azonnal észreveszi azt, hogy itt egy nagyon hasonló eseménysorról van szó, mint a tizenkettedik fejezetben, azonban, amint említettem, azt is tekintetbe kell vennünk, hogy az elbeszélés módja jelentősen különbözik a két esetben.

Emiatt jut arra a következtetésre Walter Brueggemann, hogy nem egyszerűen csak arról van szó, hogy ugyanaz a történet két (valójában három, vö. Ter 25) változatban maradt fenn, amelyek között a különbségek pusztán a szereplők kilétében és a földrajzi különbségekben keresendők (de a „csattanó” azonos), hanem figyelemreméltó alapossggal érvel amellett, hogy az első elbeszélés teológiai koncepciók mentén történő újragondolása és kibontása a huszadik fejezetben elmondott történet.³¹⁴ Az ő meglátása az, hogy a szöveg azért is lehet teológiai jellegű újragondolás, mert a szerkezet gondos szerkesztői munkára vall, a dialógusok, valamint a konfliktus és kiengesztelődés témái mentén. (Ehhez kapcsolódhat a tágabb összefüggések szintjén a tény, hogy Izsák születésének, vagyis Sára méhe megnyitásának története osztja két részre az Ábrahám és Abimelek közötti kapcsolatépítés történetét, a csapás pedig, amit Isten elvesz Abimelek háza fölül, a házban élők méhének bezárása.) Ezen kívül kirajzolódik belőle Ábrahám kiválasztásának tisztán isteni, szuverén eredete, amely tehát nem Ábrahám emberi kvalitásainak következménye; és kirajzolódik az is, hogy Isten képes a kegyelmével felülmúlni az emberi tökéletlenséget.³¹⁵ Vagyis összességében a történet jelentős teológiai témákat vet fel, nem egyszerűen csak elmeséli, hogy Isten megóvja Ábrahámot, és így az ígélet beteljesülését, ezzel bizonyítva, hogy ő olyan Isten, aki vigyáz azokra, akik őt tisztelik.³¹⁶ Ennek a mi szempontunkból azért is van jelentősége, mert végeredményben a Ter

³¹⁴ Vö. BRUEGGEMANN, *Genesis*, 177.

³¹⁵ Vö. uo. 179.

³¹⁶ Ami – persze jelentős leegyszerősítéssel, de – az Egyiptomban játszó párhuzamos fő fókusz (Ter 12,10-20), főleg annak fényében, hogy a fáraót hagyományosan nagy birodalom uralkodójának tekinti úgy az ókori közel-keleti irodalom, mint a modern történelemtudomány. A törzsi létben félnomád életmódot folytató kis törzsek

20 szövegének korára vonatkozóan is találunk utalásokat és következtetéseket, amely kérdést nem áll szándékunkban részletesen vizsgálni (már csak a héber nyelvre vonatkozó – bár sok szempontból kielégítő, de sajnos a különböző rétegek elkülönítését, a szubtilis szókincsbeli és nyelvtani változások felismerését lehetővé nem tevő – ismeretünk hiányosságai miatt sem), nem hagyjuk azonban figyelmen kívül olyan esetekben, amikor az eredeti kérdéseinkre adandó válaszhoz segítenek közelebb minket.

Láttuk tehát, hogyan épül fel ez az elbeszélés, láttuk azt a sajátosságot, hogy a jelenlegi szöveg nem egyszerűen egy eseménysor leírása, és felvetettük annak a lehetőségét is, hogy a történet teológiai reflexióként került bele a Szentírásba. A mi szempontunkból központi jelentőséggel azonban a 20,7 vers bír, hiszen végső soron azt a kérdést kell megválaszolnunk, mit jelent ebben az elbeszélésben az a kijelentés, mely szerint „כִּי־נבִיא הוּא,” „mert próféta ő,” és hogyan kapcsolódik ez Ábrahám közbenjárásához.

2. A Ter 20,7 tagolása

Ahogy korábban burkoltan jeleztük is, amennyiben pusztán a szavakat fordítjuk le egymás után, valójában két lehetséges tagolás adódik a mondat értelmére vonatkozóan, vagyis a mondat maga némileg problematikus. Amennyiben figyelmesen tanulmányozzuk a *Biblia Hebraica Stuttgartensia*-nak a Leningrádi kódexen nyugvó, és annak maszóráit, „megőrzéseit” hűen reprezentáló szövegét, észrevehetjük, hogy tagolás tekintetében a Leningrádi kódex megalkotói egyes modern fordításokkal, és az általános megértéssel némileg ellentétes álláspontot foglalnak el arra vonatkozóan, „hová kerüljön a vessző” a héber mondatban.

A *LXX Swete* mintha nem akarna igazságot tenni a kérdésben, amikor a következő központosítást választja: „νῦν δὲ ἀπόδος τὴν γυναῖκα τῷ ἀνθρώπῳ, ὅτι προφήτης ἐστὶν καὶ προσεύξεται περὶ σοῦ, καὶ ζήσῃ.”³¹⁷ A *LXX Ralphi*s voltaképpen csak „megspórol” egy vesszőt, a kérdést nem dönti el: „νῦν δὲ ἀπόδος τὴν γυναῖκα τῷ ἀνθρώπῳ, ὅτι προφήτης ἐστὶν καὶ

nem voltak ugyan technikailag monoteisták, mégis látszik, hogy lényegében egyetlen Istent tisztelnek, egyetlen Istennel állnak érdemben kapcsolatban. A legősibb hagyományrétegekhez tartozó elbeszélések nem vitatkoznak, nem folytatnak polémiát más istennel, egyszerűen csak nem vesznek tudomást róluk, számukra végeredményben nincs jelentőségük. A törzs és istene között a kapcsolat családi kötelék (vö. pl. a népre használt egyik kifejezés, az *אב* eredetileg az apai nagybátyra használt szó), a szövetséget pedig még nem határozzák meg kondíciók. A Ter 15-ben olvasható ősi szövetségkötés-elbeszélés semmilyen feltételt nem szab meg Ábrahámra nézve, mint ami a szövetség fenntartásának kritériuma lenne. Amennyiben YHWH Ábrahám Istene, úgy vállalja a védelmezés feladatát, ez az, amire egy a túlélésért szüntelen küzdelmet folytató apró félnomád pásztornépnek nélkülözhetetlen szüksége van. Az ellentételezés kalkulálhatóan csekély. A szövetség azonban nem is szerződés, megtartása nem az ellentételezés függvénye, hanem Isten kimondott szavának megbízhatósága a garancia. Vö. SCHREINER, *Az Ószövetség Teológiája*, 20-22. 53-55. 217-219.

³¹⁷ SWETE, *Septuagint*.

προσεύξεται περὶ σοῦ καὶ ζήσῃ.”³¹⁸ A *Nova Vulgata* (némileg váratlan módon) határozottan állást foglal az értelmezés kérdésében: „Nunc igitur redde viro suo uxorem, quia propheta est; et orabit pro te, et vives.”³¹⁹ A magyar fordítások közül a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat Szentírása a *Nova Vulgata* tagolását követi, ezzel szemben a SzIT a következőképpen tagolja a Ter 20,7-et: „Add vissza tehát az asszonyt férjének. Mivel ő próféta, imádkozzék érted, hogy életben maradj.” Az NRSVCE angol fordítás tagolása a következő: „Now then, return the man’s wife; for he is a prophet, and he will pray for you and you shall live.”³²⁰ Ez tehát egy apró lépéssel a SzIT fordításhoz áll közelebb, amennyiben a mondatot a pontosvessző segítségével úgy osztja két részre, hogy az első tagmondat az Abimelekre vonatkozó parancs, a második tagmondat az Ábrahámra vonatkozó parancs, ehhez kapcsolódik a „próféta” jelző. Az 1649-es Giovanni Diodati nevével fémjelzett Szentírás szintén vonakodik attól, hogy állást foglaljon a mondat tagolására vonatkozóan: „Ora dunque restituisci la moglie a quest’uomo; perciocchè egli è profeta; ed egli pregherà per te, e tu viverai.”³²¹ Amint láthatjuk tehát, a jelentősnek és mértékadónak tekinthető fordítások komoly hányada nem kíván állást foglalni a szöveg tagolására vonatkozóan, amelyek pedig igen, azok inkább amelletteszik le a voksukat, hogy a helyes tagolás az Ábrahám prófétaságára vonatkozó kitévelt a közbenjáráshoz illeszti (a *Nova Vulgata* kivételével). A maszoréták azonban nem így gondolkoztak.

A BHS tagolása a következő: „וְעַתָּה הַשֵּׁב אֶשְׁת־הָאִישׁ כִּי־נָבִיא הוּא וְיִתְפַּלֵּל בְּעַדְךָ וְחַיֶּיךָ”³²² vagyis „És most fordítsd vissza a férfi asszonyát, mert próféta ő; és imádkozni fog érted, és élni fogsz.” Ez egyszersmind azt is jelentené, hogy a prófétaságot ez a szövegrész sem köti össze a közbenjárással.³²³ A mondatszerkezet pedig támogatja a mondatnak ezt a fajta tagolását. A כִּי

³¹⁸ RAHLFS – HANHART, *Septuaginta*.

³¹⁹ *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Editio Typica Altera (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1986).

³²⁰ NRSVCE.

³²¹ *Giovanni Diodati Bibbia*, Logos Bible Software, Bellingham, WA 2003. Ugyanígy tesz az United Bible Societies 2000-ben kiadott (és a CEI által jóváhagyott szövegű) Bibliája is. Némileg eltér azonban a *La Bibbia di Gerusalemme* 1988-as kiadása: „Ora restituisci la donna di quest’uomo: egli è un profeta: preghi egli per te e tu vivrai.” *La Bibbia di Gerusalemme* 8th ed., Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1988.

³²² *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, electronic ed. German Bible Society, Stuttgart 2003, Ge 20:7. A disszertáció során általában nem jelöljük a magánhangzókat, ebben az esetben azonban még a hangsúlyjeleknek is jelentősége van, ezért hagytuk meg a mondatot a BHS-ben szereplő formájában.

³²³ Claus Westermann ezt a tagolást nemes egyszerűséggel hibásnak minősíti: „One can understand then why many exegetes have misconstrued the passage seeing Abraham as taboo because he is a נָבִיא (...), Abraham is described as a נָבִיא (and only here in Gen. 12–25) simply because of his function as intercessor.” WESTERMANN, *Genesis 12–36*, 324. Ezzel a kijelentéssel a legkomolyabb problémánk, hogy még ha a próféta hivatalból közbenjáró is, a kérdésre akkor sem használnánk a „simply” kifejezést. Az természetesen nem ritka, hogy a maszoréta tagolás kérdéses. Az Iz 40,3 első pár szava így hangzik: „Hang kiáltó a pusztában készítsétek YHWH útját!” A maszoréta tagolás az „a pusztában” helyhatározói mellékmondatot az út készítéséhez kapcsolja, vagyis a hang nem a pusztában kiált, az utat kell a pusztában elkészíteni. Ismerjük azonban az evangéliumok tanúságát, amely evangéliumok kis különbségekkel ugyanazt az értelmezési verziót részesítik előnyben. Mt 3,3; Mk 1,3; Lk 3,4; Jn 1,23: „hang kiáltó a pusztában: készítsétek (Mt, Mk, Lk: ετοιμάσατε Jn: εὐθύνατε) az Úr útját.”

kopulával kezdődő mondatrész legegyszerűbb megértése szerint egy a főmondatrészt követő magyarázó mellékmondat, ami esetünkben okhatározói funkciót tölt be; azért kell visszaadni az asszonyt a férjének, mert ő próféta. Mivel vannak azonban olyan esetek, amikor az okhatározói mellékmondat megelőzi a főmondatrészt,³²⁴ így ez az érv sem tekinthető döntő erejűnek a kérdésben, hogyan kell pontosan tagolni a Ter 20,7-et.

Összességében viszont kijelenthető, hogy nem teljesen megalapozatlan egy olyan állítás, ami a próféta és a közbenjárás integráns kapcsolatának kérdésére ezen szöveghely alapján azt a választ adja, hogy a szöveg szintjén sem akkor értjük meg helyesen a mondatot, ha a próféta és a közbenjárás kapcsoljuk össze, hanem akkor, ha Ábrahám prófétafunkcióját az asszony, Sára visszaadásának kötelezettségével kötjük össze.

Ez természetesen további kérdéseket is generál. A legelső, amire reflektálnunk kell, abból fakad, hogy így sem világos a „próféta” szó jelenléte a szövegben. Amennyiben Ábrahám nem lenne próféta, úgy az asszony visszaszolgáltatásának kötelezettsége nem vonatkozna Abimelekre? Az ítélet, amit Ábrahám Istene kihirdet, halál. „Íme, meghalsz, az asszony miatt, akit elvettél, mert ő meg van házasodva az urával.” (Ter 20,3.) Ez a következmény első ránézésre teljesen független attól, hogy Ábrahámnak pontosan mi a hivatása.

Az is igaz azonban, hogy Istent – a saját szavai szerint – érzékenyen érinti, ha olyan embereknek okoznak kárt, akik az Ő kiválasztottjai, az Ő védelme alatt álló személyek, ebben a csoportban pedig a prófétákat nevesíti is. A Zsolt 105,15 a következő szöveget tartalmazza: „Ne érintsetek fölkeneteket, és prófétáimmal ne viselkedjétek gonosan!” Teszi pedig ezt a zsoltár éppen az ősatyák, a pátriárkák vonatkozásában. Ez lehet tehát az egyetlen olyan eset, amikor a Héber Biblia az ősatyákra a próféta szót alkalmazza, azonban ebben az esetben is különösen figyelemreméltó a tény, hogy a szöveg elsőként fölkeneteknek nevezi őket, ami viszont idegen a Teremtés könyvében található hagyományok gondolkodásától.³²⁵ Egy másik megközelítés szerint pedig ebben az esetben a fölkenet és próféta jelzőket a zsoltár az egész népre vonatkoztatva alkalmazza.³²⁶ Mivel mindkét esetben magyarázatra szorul, hogyan kell helyesen megérteni, hogy az ősatyák, és (vagy?) az általuk reprezentált nép „fölkenet” és

(Természetesen amennyiben hihetünk az NA 28 szerkesztői tagolásának. Az kétségtelen, hogy a jelenlegi fordítások mind erre az értelmezésre támaszkodnak, az is igaz eközben, hogy mivel az utalás Keresztelő Jánosra vonatkozik – aki a pusztában tevékenykedett – az evangélistáknak segítség lehetett a szöveg kétféle lehetséges tagolása, hogy az idézetet jobban rá tudják igazítani.)

³²⁴ A Ter 22,16-17 pl. egy ilyen eset: „És mondta: magamra esküszöm – YHWH szava –mert megtettem ezt a dolgot, és nem tartottam vissza a fiadat, az egyetlen, hogy megáldani megáldlak és megsokasítani megsokasítom hajtásodat mint az ég csillagai és mint a homok ami a tenger szájánál van...”

³²⁵ Vö. KRAUS, H.-J., *A Continental Commentary: Psalms 60–150*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1993, 311.

³²⁶ Vö. TANNER B. és JACOBSON, R. A., *Book Four of the Psalter: Psalms 90–106*, in *The Book of Psalms*, (szerk. Young, E. J., Harrison, R. K. és Hubbard Jr R. L.) (The New International Commentary on the Old Testament), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K. 2014, 790.

„próféta,” így a Zsolt 105,15-ben nem elhanyagolható részleteket találunk, amikor arra a kérdésre keressük a választ, hogyan értsük meg Ábrahámot, mint prófétát. Másképpen megfogalmazva, ugyanaz az egyetlen Ter 20,7-en kívüli szöveg, amely Ábrahámot a próféták között említi, egyszersmind arra is felhasználható értelmezésként, miért nyomatékosítás Abimelek felé az asszony visszaszolgáltatásának kötelezettségére vonatkozóan a kiegészítés, mely szerint Ábrahám próféta. (A Zsolt 105,15-ről ebben az alfejezetben lesz még szó.) Vagyis a szöveget helyesen értelmezzük akkor, ha a prófétaságot az asszony visszaadásának kötelezettségével kapcsoljuk össze, van alapja egy olyan megközelítésnek, amely az Abimelek álmában kapott kijelentésben egy a bűnt súlyosbító körülménynek tekinti a kitélt, amely szerint az asszony férje próféta.

Az Isten szájából elhangzó halálos ítéletekkel kapcsolatban megjegyezhetjük azt is, hogy nem minden esetben a kijelentés legalapvetőbb értelme az, amely a szerző által szándékolt értelmet tükrözi. Már az ember bűnbeesésének történetében találunk olyan szövegeket, amelyek értelmezésre szorulnak. Isten az első embernek azt mondja, a kert minden fájáról ehet, kivéve a jó és rossz tudás fáját, mert „a róla evésednek a napján halállal halsz.” (Ter 2,17.)³²⁷ Amikor azonban sor kerül a parancs megszegésére, az ember és a felesége nem hálnak meg azon a napon. Ahogyan Claus Westermann megfogalmazza, a Ter 2,17-ben a halálra vonatkozó kitétel a parancsban „valójában nem halálos fenyegetés, sokkal inkább annak a határnak a világos kifejezése, amely a parancsban az emberiségre bízott szabadság szükségszerű velejárója. Nemet mondani Istennek – és ezt a szabadság megengedi – végső soron nemet mondani az életre; mert az élet Istentől származik.”³²⁸ Az Abimelekre kimondott halálos ítéletnek lehet hasonló jelentésárnyalata. Hasonló szavakat találunk a Szentírásban akkor is, amikor Nátán próféta elmondja Dávidnak a szegény ember bárányáról szóló történetet. A király a következő szavakkal reagál az elhangzott történetre: „Él YHWH, hogy halál fia az ezt tevő ember! És a báránykát négyszeresen kell visszafizetnie amiért ezt a dolgot tette!” (2Sám 12,5-6.) Vagyis ebben az esetben sem szó szerint kell érteni a halálos fenyegetést.³²⁹ (Amennyiben megölik ezt az embert, könnyen belátható, hogy ő maga már nem lesz képes négyszeres kártérítést fizetni.)

³²⁷ „מרת תמות,” egy *terminus technicus*, ami már tényleg messze túlságosan elkanyarodik jelen disszertációnk témájától, itt legyen elég annyit megjegyeznünk, hogy a Ter 20,7 ugyanezt a fenyegetést tartalmazza, ahogyan a triplétt harmadik előfordulásakor a Ter 26,11 is. (A törvénykezésben használt kifejezés, csak a Tórában 35x szerepel.)

³²⁸ WESTERMANN, C., *A Continental Commentary: Genesis 1–11*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1994, 224.

³²⁹ „[B]en-mawet, “son of death,” and ‘iš-mawet, “man of death” (19:26), should be compared to *ben-bēlīya ‘al*, “son of hell,” and ‘iš-bēlīya ‘al, “man of hell,” which mean “fiend of hell” or, more generally, “scoundrel, damnable fellow” (see the Notes at 16:7; 20:1). Thus I would now read “a fiend of hell” and “hellfiends” in 1 Sam 20:1 and 26:16 (*I Samuel* [erroneously], “a dead man,” and “dead men”). In other words, David, by calling the rich man *ben-māwet*, is characterizing the man’s behavior, not condemning him to death.” MCCARTER, *II Samuel*, 299.

Ráadásul ebben a történetben is láthatjuk a későbbiek során, hogy mi volt pontosan a csapás, amivel Isten sújtotta Abimelek házat Sára elvétele miatt, az pedig nem halálos ítélet (bár a méhek bezárása hosszútávon a család kihalásával fenyeget, tehát nem áll nagyon távol a halálos ítélettől.) Van tehát értelme annak, hogy a halálos fenyegetésen túl Isten azzal is nyomatékosítja a jóvátétel teljeskörűségének igényét és annak sürgősségét, hogy Ábrahámot, az asszony férjét prófétának nevezi, ezzel is kiemelve különleges státuszát Isten szemében.

3. Ábrahám „prófétaságának” megértése

Emellett a kijelentés, amely szerint Ábrahám próféta – ahogyan a Szentírás kutatói el is ismerik – gondolkodóba ejti a tudóst. Ábrahám életét és működését tekintve nem megalapozott egy olyan kijelentés, hogy Ábrahámra vonatkoztatva a „próféta” titulus magától értetődő lenne, vagyis ez ismét egy olyan eleme a Ter 20-ban található elbeszélésnek, amelyet vizsgálnunk kell. A korábbiakban felvázoltuk, mi teszi a közvetítőt prófétává Izraelben, mik azok a privilégiumok és kötelezettségek, amik megkülönböztetik a prófétát azoktól, akik nem próféták. A legelső és legfontosabb tulajdonságuk, hogy beszélniük kell Isten nevében. Az isteni üzenetet kell közvetíteni a nép felé.³³⁰ A prófétát Isten küldi a néphez, ez (a küldés) azonban szintén hiányzik Ábrahám életéből. Noha kétségtelen, hogy Isten útmutatásai alapján vándorol, nincs konkrét üzenet, amelyről konkrét közösséget kellene informálni. (Ez érthető, hiszen ő maga lesz a néppé, akikhez Isten majd prófétákat küld.) A próféta hallja az isteni szót, a próféta belép az isteni tanácsba. Nehezen megválaszolható kérdés, vajon hogyan érvényesek a prófétaságnak ezek a szempontjai (hovatovább kritériumai) Ábrahám esetében (noha a Ter 18-ban található párbeszéd közte és Isten között Szodoma és Gomorra sorsa kapcsán mintha emlékeztetne az isteni tanácsban való részvételre).³³¹ Ez olyasmi, ami, amint említettük, gondolkodóba ejti a tudóst. Éppen a problémák azok, amik miatt egyesek hajlanak afelé, hogy a Ter 20,7 esetében a Szentírásban „hagyományos” próféta-értelmezéssel szemben valamilyen legalább némileg módosított jelentést kell feltételeznünk.

³³⁰ Ahogyan a *Theological Wordbook of the Old Testament* is rámutat, bár a szó eredete homályos (nemsokára kitérünk erre is), a négy lehetséges etimológiai töből három a beszédhez kapcsolódik, vagyis a tisztséget magát esetleg arról nevezte el az Ókori közel-keleti ember, hogy a megbízottnak beszélnie kell. Vö. CULVER, R. D. art. 1277 נָבִי, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 544.

³³¹ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 567.

Az egyik lehetséges megközelítés az, hogy az izraelita próféta a szövetségnek, és a szövetség feltételrendszerét lefektető törvénynek az öre.³³² Tekintettel azonban arra, hogy Mózes előtt még nincs kifejezett törvény, a próféta nem is értelmezhető ezen definíció mentén. Az azonban a törvény előtt is világos, hogy a próféta Isten képviselője, amennyiben Istent kommunikálja a világ felé. (Ismét visszatérünk tehát ahhoz a gondolatkörhöz, ami különbséget tesz a pap és a próféta között abban a tekintetben, hogy a közvetítés során melyik funkciónak mi a természetes orientációja.) Ebben az értelemben pedig Ábrahámra különösebb nehézség nélkül alkalmazható a próféta titulus. Olyannyira, hogy a Héber Biblia tizenkét alkalommal nevezi YHWH-t „Ábrahám Istenének,”³³³ vagyis annak az Istennek, aki Ábrahám segítségével, Ábrahámmon keresztül válik „beazonosíthatóvá,” elkülöníthetővé a többi istenektől. Ábrahám tehát hangsúlyosan reprezentálja Istent.³³⁴

Ezzel bizonyos értelemben egybecseng az egyik lehetséges etimológiára vonatkozó megoldás is. Ahogyan azt a Theological Wordbook of the Old Testament leírja, a נָבִיא tőnek négy lehetséges eredete van. Ezek közül az első az arab *naba'a* ige, ami jelentését tekintve a hirdetéssel kapcsolja össze a próféta szolgálatát (és a rá vonatkozó megértést); a második a héber נָבַע egy változatának tekinti, amely szó jelentése „feltör, felpezseg,” ahogyan a prófétából az isteni üzenet; a harmadik lehetőség, hogy az akkád *nabûm*, vagyis „hívni” szó passzív melléknévi igenevéből származik, tehát a próféta meghívott; a negyedik etimológiai lehetőség, hogy a szó eredete homályba vész, feltételezhetően semita, és elsődleges jelentése, hogy a נָבִיא „felhatalmazott szóvivő.”³³⁵ A lehetséges eredetmegjelölések közül a HALOT az akkád eredetet

³³² „[T]he voice of the true prophet is always the voice of the law of God, once for all declared through Moses.” MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972. A deuteronomisztikus ideológia mentén megértett prófétafunkciónak mindenképpen módosítások nélkül igaz ez. Jeremiás önértelmezésének vizsgálatakor ismét említeni fogjuk a próféta *munus* ezen aspektusát, ill. a prófétafunkció és a közbenjárás integráns kapcsolatát cáfolni kívánó alfejezet végén is említettük ezt a szempontot, melynek fontos mondanivalója, hogy nem a próféta az egyetlen, aki előtt ismeretes Isten akarata, és az ennek megfelelő cselekvés hiánya Júdában.

³³³ Ter 26,24; 28,13; 31,42.53; Kiv 3,6.15.16; 4,5; 1Kir 18,36; Zsolt 47,10; 1Krón 29,18; 2Krón 30,6.

³³⁴ Vö. BARRY et al., *Faithlife Study Bible*, Ge 20:7. Ábrahám volt az, aki bizott ebben az istenségben, őt követte, neki engedelmességet. Így Ábrahám viselkedésén, vallásosságán keresztül nyílik lehetőség annak megértésére és megismerésére, milyen ez az istenség. Különösebb nehézség nélkül belátható, hogy egy-egy személy (legyen szó emberről vagy istenről) karaktere, személyiségjegyei személyes kapcsolódás híján is kirajzolódnak azon személyek viselkedéséből, akik engedelmességet neki, akik az adott személy akaratait igyekeznek teljesíteni. Másfelől pedig ez az istenség Ábrahámmon, az ő életén és történetén keresztül mutatja meg, kicsoda ő pontosan, és mire számíthatnak, akik őt tisztelik, és ezen az életen és történelmen keresztül kezdi el kibontani az áldásra vonatkozó tervét a világgal. Vö. PYLES, A. R., *Abraham*, in *The Concise Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2021, o. n.

³³⁵ Vö. CULVER, *1277 נָבִיא*, 544. A teljes igazsághoz hozzátartozik, hogy a szócikk szerzője a negyedik eshetőséget tartja a legvalószínűbbnek, ennek alátámasztására pedig éppen azokat a szakaszokat hívja segítségül, amelyeket a prófétafunkció népi fordulásával kapcsolatban mi magunk is említettünk, ilyen Mózes meghívása kapcsán az Aronra, mint prófétára hivatkozás; Áron és Mirjam haragja idején Isten beszéde arról, hogyan kommunikál Ő Mózesrel; a próféta halála, akivel Isten szemtől szemben beszélt. Azt azonban a szerző is elismeri, hogy a jelentésre vonatkozó következtetést a kontextusból vezeti le, és a szót, amiből a Héber Bibliában található kifejezés származik, elveszítettnek tekinti. („Interpreters have found the basic thought, not in the

tartja valószínűnek (és szintén említi a passzív melléknévi igenévi formát),³³⁶ továbbá John Huehnergard, az akkád nyelv nagy ismerője is emellett teszi le a voksát,³³⁷ és mások is.³³⁸ Többek között ezen okokból kifolyólag mi magunk is hajlunk arra, hogy ezt az eredetet tekintsük a helyes megfejtésnek. Amennyiben pedig a szó eredeti jelentése ez, vagyis a נבִּיא „kiválasztott,” „meghívott,” úgy érthető, ha a szerző nem vonakodik attól, hogy Ábrahámra is használja, ezzel a szélesebb, általánosabb jelentéstartalommal. Ábrahámra igaz, hogy meghívott, hogy kiválasztott, akkor is, ha egyetlen mondatot sem prófétál. Ez az etimológiai háttér pedig alátámasztja azt a megközelítést, mely szerint Ábrahámot azért nevezi ebben a szövegben prófétának a Szentírás, mert Isten kiválasztott reprezentánsaként tűnik föl az olvasó előtt a jelenetben.

Ehhez hozzá kell azonban tennünk, hogy nincs nyoma annak, hogy a Héber Biblia máshol ebben a tágasabb értelemben használná a kifejezést. Az egyetlen kivétel a Zsolt 105,15-ben található, a korábban már említett igehely azonban nem csak prófétáknak nevezi az ősatyákat és a választott népet, hanem fölkeneteknek is. Ennek a versnek a kapcsán a jelentősebb kommentárok párhuzamot találnak a zsoltár által kifejezett gondolat és a Ter 20,7-ben található állítás között. Azonban ezek a kommentárok is küzdenek azzal, hogy a „próféta” és a „fölkent” titulusokat hogyan értelmezzék helyesen, mivel ahogyan a Szentírás általában használja a próféta és a fölkent szavakat, az a Zsolt 105,15 esetében változtatás nélkül nem használható értelem. Nem elképzelhetetlen, hogy a kifejezés a próféta felkenésére utal (ebben az esetben esetleg *epexegetikus* kifejezéssel van dolgunk),³³⁹ esetleg a pátriárkákat is valamilyen analóg módon királynak tekinti a szöveg, hiszen őket is fölkenték (és ne feledkezzünk meg arról, hogy Ábrahámnak mondja Isten, hogy királyok fognak tőle származni, vö. Ter 17,6),³⁴⁰ de amennyiben az ősatyákhoz kötjük a zsoltár utalását, nem feledkezhünk meg arról sem, hogy Ábrahám papi feladatokat is végez (vö. pl. Ter 12,7-8), így a szöveg esetleg a papi fölkenésre

etymology, which is lost in the dust of antiquity, but in the general usage of the word and in three Pentateuchal loci.”)

³³⁶ Vö. KOEHLER et al., HALOT, 661–662.

³³⁷ Vö. HUEHNERGARD, J., *A Grammar of Akkadian*, 3rd ed., Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2011, 610.

³³⁸ Pl. MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972.; SCHMITT, J. J., *Prophecy: Preexilic Hebrew Prophecy*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 5. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 482.

³³⁹ Vö. KRAUS, *Psalms 60–150*, 311. Ebben az esetben talán konkrétan Ábrahám prófétaságára utal a szöveg. Ezzel a lehetőséggel számol HOSSFELD, F-L. és ZENGER, E., *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150* (Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis, MN 2011, 71. is, azzal a hozzátétellel, hogy a Ter 20,7 ezen részét a fogság utáni kiegészítésnek tekinti.

³⁴⁰ Vö. TANNER és JACOBSON, *Psalms 90–106*, 790.

is utalhat.³⁴¹ Ilyen módon a Zsolt 105,15 úgy tűnik, a fölketség (és ez alapján a prófétaság) gondolatát némileg „demokratizálva” Ábrahámot, akitől majd a próféták, királyok és papok – vagyis a fölkentek – származnak, is illel ezekkel a titulusokkal.³⁴²

Vagyis a klasszikus (bizonyos értelemben leszűkített) értelemben vett prófétai titulus alkalmazása egyszerűen túlságosan problémás Ábrahám és az ősatyák esetében, akár a Ter 20,7, akár a Zsolt 105,15 esetében. Ezért a legtöbb biblikus tudós egyetért abban, hogy a szó Ter 20,7-ben történő használatának valahogyan értelmet kell találni. Van olyan megközelítés is, amely szerint ebben az esetben a szó általánosságban arra akar utalni, hogy Ábrahám „Isten embere,”³⁴³ olyasvalaki, akit Isten kiválasztott, és aki Isten kiválasztása folytán különleges védelem alatt áll.³⁴⁴ (Ahogyan láthattuk ezt akkor, amikor a szöveg tagolásának kapcsán legitimnek tekintettük azt a megközelítést, amely Ábrahám prófétaságát az asszony visszaadásához kapcsolja.)

Emellett természetesen meg kell említenünk azt a véleményt is, amely úgy értelmezi az adott szövegrészt, hogy Ábrahámot azon egyetlen okból nevezi a szent szerző prófétának, mert Isten a közbenjárás kötelezettségét ruházza rá, ami a próféták állapotbeli kötelessége. Ezt az álláspontot azonban részletesebben ismertettük a fejezet első részében, ezért jelen érvelésünkben nem kívánjuk újra kibontani.

4. Az asszony visszaadásának oka, mint betoldás

További nehézség, hogy – ahogy a figyelmes olvasó, és a biblikus tudós is felfigyelhet rá – a Ter 20,7-ben a vers közepén az asszony visszaadásának oka „nem igazán illeszkedik jól a kontextusba.”³⁴⁵ Amennyiben a versből kivennénk a „mivel ő próféta és ő imádkozni fog érted és te élni fogsz” tagmondatokat, a szöveg továbbra is teljesen értelmes és egész. („És most fordítsd vissza a férfi asszonyát. És ha nem vagy visszafordító, tudd, hogy halált halsz, te, és minden, ami hozzád tartozik.”)

A középső három tagmondat, ha szabad így fogalmazni, „idegen testként” hat a versben, és idegen testként hat az elbeszélésben is. Amennyiben összehasonlítjuk a Ter 20 beszámolóját a Ter 12,10-20 elbeszélésével, amelyben Ábrahámval és Sárával kísértetiesen hasonló dolgok

³⁴¹ Vö. Uo. Ezen a ponton nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy Isten a népet „papi királyságként” aposztrofálja, vagyis amennyiben legalább a gondolat háttérében a pátriárkák által reprezentált kollektíva is jelen van, úgy rokon gondolatot találunk a Kiv 19,6-tal, amely az egész népet felruházza a közvetítői feladatkörrel.

³⁴² Vö. KRAUS, *Psalms 60–150*, 311.

³⁴³ Vö. SKINNER, *Genesis*, 317.

³⁴⁴ Vö. VAWTER, *Bevezetés*, 306.

³⁴⁵ WESTERMANN, *Genesis 12–36*, 324.

történeket Egyiptomban, láthatjuk, hogy noha az eseménysor lényegében egyezik, ugyanaz a bűn, és hasonló a bűn következménye, illetve ennek a hatására a fáraó reakciója is, abban az elbeszélésben egyetlen szó sem esik prófétai tisztségről vagy éppen közbenjárásról.

A már korábban említett Jób könyvében bizonyos körülmények hasonlóak ahhoz, amit a Ter 20-ban találunk. Isten megharagszik Jób barátaira; azt parancsolja, hogy ajánljanak fel teljesen eléggő áldozatot saját magukért; kéri meg Jób, hogy imádkozzon értük: akkor fog megbocsátani. Jób megteszi ezt nekik, Isten tekintetbe veszi Jób kérését, megkíméli Jób barátait és megjutalmazza Jób (Jób 42,7-10). Az eseménysor eredményességének magyarázatához azonban nem találja szükségesnek a szent szerző, hogy a prófétai tisztséget említse. (Isten kijelentésének azonban a közbenjárásra vonatkozóan esetleg lehet köze ahhoz, hogy Jób is a barátok által sértettek közé tartozik, ld. az előző fejezetben, ill. az *exkurzust.*) Nem említi a szöveg a prófétai tisztséget akkor sem, amikor Abimelek figyelmezteti Izsákot, hogy a Rebekával kapcsolatos hazugsága nagy bünt hozhatott volna a Gerárban élő nép fejére, de akkor sem jelenik meg a motívum, amikor Ábrahám Szodomáért és Gomorráért jár közben.³⁴⁶

Exkurzus: Házasságtörés esetén a férj által gyakorolt kegyelem lehetősége

Itt kell megemlítenünk, hogy Ábrahám közbenjárásának lehet értelme a büntetés alóli felmentés tekintetében, amennyiben az ókori közel-keleti törvénykezés néhány házasságtörésre vonatkozó utasítását figyelembe vesszük a történet megértése kapcsán. Többek között Hammurapi törvénykönyvében is megtaláljuk azt a kitéletet, hogy amennyiben a férj megbocsát a feleségének a házasságtörésért, úgy az asszony megmenekülhet a halálos ítélettől: „Ha valakinek feleségét más férfival való fektében rajtakapják: kötözzék meg őket és dobják őket a vízbe; ha az asszony ura feleségének életét megkíméli: a király is megkegyelmez szolgájának.”³⁴⁷ Vagyis létezhetett a gyakorlat, amely a büntetés fogatosítását a férj kezébe helyezte.³⁴⁸

³⁴⁶ Gen 18, ehhez kapcsolódóan figyelemreméltó részlet, hogy Abimelek érvelése hasonló ahhoz, amivel Ábrahám próbálja meggyőzni az Urat arról, hogy ne pusztítsa el a városokat. Bár a szövegek nem egyeznek tökéletesen (és a Ter 20,4 kapcsán komoly szövegkritikai nehézségek is felmerülnek), de a lényeg a két esetben ugyanaz: YHWH nem olyan Isten, aki elpusztítja az igazakat.

³⁴⁷ Vö. KMOŠKÓ, M., *Hammurabi törvényei*, Ajtai K. Albert Nyomdája, Kolozsvár 1911, 46.

<http://mek.niif.hu/07200/07287/07287.pdf> (Utoljára látogatva: 2023. 07. 10.) Az Avalon Project angol fordítása szintén ezt az értelmezést részesíti előnyben. <https://avalon.law.yale.edu/ancient/hamframe.asp> (Utoljára látogatva: 2023. 07. 10.) Az ANET értelmezi a szöveget, amikor így adja vissza: „129: If the wife of a seignior has been caught while lying with another man, they shall bind them and throw them into the water. If the husband of the woman wishes to spare his wife, then the king in turn may spare his subject.” *The Code of Hammurabi in The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed. with Supplement (Pritchard, J. B. ed.), Princeton University Press, Princeton 1969, 171.

³⁴⁸ Vö. CH 129., MAL 14-16., HL 198. idézi GREENBERG, M., *Some Postulates of Biblical Criminal Law in The Jewish Expression* (szerk. Goldin, J.), Yale University Press, New Haven & London 1976, 23. Bernard S. Jackson megvédi a lehetőséget, hogy ez a kitétel a zsidóság számára is létezett, in JACKSON, B. S., *Reflections on Biblical Criminal Law*, in *Essays in Jewish and Comparative Legal History* (Studies in Judaism in Late Antiquity vol. 10.) (szerk. Neusner, J.), E. J. Brill, Leiden 1975, 60. (Ezen a ponton válhat érdekessé a Jn 8

Ezen logika mentén kiterjesztve az irgalmazás lehetőségét elképzelhető lenne, hogy Ábrahámnak van beleszólása abba, hogy mi történjen Abimelekkel (vagy leginkább Sárával, hiszen a törvény alapján a férj által gyakorolt kegyelem az asszonyra vonatkozott). Illetve, amennyiben pl. a Hammurapi által leírt törvényt úgy értelmezzük, hogy abban az esetben, ha a férj megbocsátott az asszonynak, a király is megbocsátott a házasságtörő férfinak, aki természetesen a szolgája volt, egy sajátos párhuzamot találhatunk a törvény és a Ter 20 között. Hammurapi törvényének százhuszonkilencedik paragrafusa azt mondja ki, hogy először a férjnek kell döntenie a felesége sorsáról, ez „nyitja meg” a lehetőséget a király előtt, hogy a házasságtörő férfinak megbocsásson. Vagyis Ábrahám közbenjárása bizonyos értelemben Sára visszafogadása, amennyiben ő ezt megteszi, Isten, aki uralkodó (bár ez Ábrahám számára talán még nem egyértelmű kategória – noha az ókori Közel-Keleten, ahol a letelepedett, városiasodott népek számára a földi struktúra a mennyei struktúra tükörképe, a földi hierarchia pedig a mennyei tükörképe – a szent szerző számára YHWH királyi mivolta evidencia), szintén megteheti ezt Abimelekkel. Ennek azonban ismét nem a prófétaághoz van köze, hanem ahhoz, hogy a pátriárka az asszony férje.

Ezen a ponton tehát, a Ter 20,7 három említett tagmondatát betoldásként értelmezve, kikerülhetetlenül belebocsátkoztunk a szerkesztéssel kapcsolatos megfigyelések kérdésébe. A Ter 20, ahogyan ezt a hossza is jelzi, tartalmaz újdonságokat a Ter 12,10-20-szal szemben, egészen pontosan a párbeszédekben, a 20,3-8-ban és 9-13-ban. Az elbeszélés kiemeli azt, hogy Abimelek, a pogány ember igaz, a szíve ártatlan, a kezei pedig tiszták (20,4-5). Ábrahámmal kapcsolatban pedig újdonságnak, új információknak tekinthetjük, hogy próféta, aki képes közbenjárást végezni, a földet pedig, amelyre megérkezik, olyannak ítéli, ahol nem tisztelik Istent (vagy az isteneket). A szerkezet kapcsán megemlégtünk azt is, hogy a történet elmondása, az események leírása sokkal kevésbé hangsúlyos, a Ter 12,10-20 sokkal inkább a cselekményre koncentrál, míg a Ter 20 lényegesen erőteljesebb fókuszot helyez az egyes szereplők, a karakterek egyedi minőségére és mondanivalójára.³⁴⁹

Talán megfelelő módszertani megközelítés az újdonságokat egy csoportban értelmezni. Ez a gyakorlatban azt is jelentené, hogy az eredeti elbeszélésformához történt hozzáadásokat „egy csomag” részeinek tekintjük. Amennyiben így értjük meg a szöveget, akkor a prófétaágot és a közbenjárást kénytelenek vagyunk ugyanannak a kiegészítésnek a részeiként megérteni, ami szükségképpen hordozza magában a lehetőséget, mely szerint a prófétaág és a közbenjárás összetartoznak a szerkesztő elképzelése szerint. Másképpen megfogalmazva, ezen megértés

betoldása a házasságtörő asszonyra vonatkozóan, amennyiben elfogadjuk, hogy a Jn-i irodalomban az „asszony” mindig jelenti az Egyházat is, lehetővé téve ezzel pl. a Kánai menyegzőnek, mint a mennyei lakodalomnak jelképes értelmezését, amelyen Jézus a vőlegény. Noha világos, hogy a szöveg eredetileg nem képezte részét a negyedik evangéliumnak, az asszony metaforáját kiterjesztve a házasságtörő asszony esetre értelmezhető a szöveg úgy is, mint ami az ősi, a férj megbocsátását lehetővé tevő törvény alkalmazása Jézus részéről.)

³⁴⁹ Vö. BRUEGGEMANN, *Genesis*, 178.

mentén Ábrahám prófétasága és a közbenjárás kapcsolódnak össze, nem pedig a prófétaság és az asszony visszaadásának kötelezettsége.

Látva azonban a Ter 20 tagadhatatlan szövegkritikai nehézségeit és lehetséges szerkesztési rétegeit, a Ter 12-höz képest számottevően fejlettebb etikai és teológiai látásmódját,³⁵⁰ valamint figyelembe véve azon szerzők álláspontját, akik későinek, nem egyszer kifejezetten fogság utáninak tekintik a történet jelenlegi szövegét (ld. fentebb), vagy annak számunkra lényeges szövegrészleteit, felmerül egy lehetőség. Amennyiben a Jeremiás névvel fémjelzett könyv eredeti rétegéhez, és annak ismertté válásához képest későbbinek tekintjük a Ter 20 megjegyzését Ábrahám prófétaságára vonatkozóan, (amely feltételezés minden további nélkül megengedhető, amennyiben a betoldást fogság utáninak tekintjük,) úgy azt is feltételezhetjük, hogy a Ter 20 prófétaságra vonatkozó elképzelését már legalábbis befolyásolja Jeremiás prófétai működése, illetve az arra vonatkozó vallásos reflexió. A Jeremiás prófétai működésére vonatkozó reflexiónak pedig feltételezhetjük, hogy fontos eleme volt a próféta közbenjárása, illetve annak megtiltása YHWH részéről, valamint az erről való gondolkozás. Akkor pedig, különösen figyelembe véve Jeremiás prófétai karakterének utóéletét a Szentírás lapjain – amely Jeremiás az izraelita vallásosság egy pontján olyannyira kiemelkedő módon a közbenjárói tevékenységéről ismerszik meg, hogy a Makkabeusok második könyve kifejezetten e mentén mutatja be őt Makkabeus Júdásnak (2Mak 15,14: „sokat imádkozik a népért és az egész Szent Városért”) – elképzelhető, hogy Ábrahámot a közbenjárás kontextusában azért nevezi prófétának a Szentírás, mert *a prófétaság és a közbenjárás kapcsolatára vonatkozó korabeli megértést immár túlnyomóan meghatározza az, hogy Jeremiás közbenjárt.*

Ráadásul, miközben vonzó lehetőség azt feltételezni, hogy a betoldásban, de legalábbis a fogság utáni zsidó vallásosságban a „próféta” jelző jelentését Jeremiás prófétai karaktere és működése már jelentősen befolyásolja (és disszertációnkban igyekszünk a megfelelő helyeken rámutatni, hogy ez valóságosan így van), egyáltalán nem szükségszerű abból kiindulni, hogy a betoldás kijelentései szorosan összekapcsolódnak egymással. Miközben valószínűnek tűnik, hogy a fejezet, vagy legalábbis a betoldások későiek, ebből még nem kell következzen, hogy egymással állnak szoros összefüggésben, nem pedig a betoldásokat körülvevő szöveggel.

Jeremiás próféta könyvében az eredeti isteni meghívás feltételezhetően gyomlálásra és rombolásra, építésre és ültetésre szólítja föl a prófétát. Az eredeti szövegrészlet

³⁵⁰ Claus Westermann kifejezetten azt feltételezi, hogy a történet jelen szövegének az a fő célja, hogy válaszoljon a Ter 12 kapcsán szükségképpen felvetődő erkölcsi kérdésekre, ld. WESTERMANN, *Genesis 12–36*, 319.

kikövetkeztethető a khiaisztikus szerkezetből.³⁵¹ A későbbi reflexió azonban, valószínűleg figyelembe véve Jeremiás tényleges életútjának és tevékenységének sajnálatosan negatív alaptónusát és végkicsengését, az eredeti kijelentésbe betoldotta a pusztításra és szétszórásra vonatkozó felszólításokat is. Ez a két kifejezés azonban nem egymással áll belső kapcsolatban, hanem mindkettő a khiaisztikus szerkezet első, desktruktív felének fokozása. Ebből következően tehát pusztán azért, mert a betoldások egyszerre kerülnek a szövegbe, még juthat a kutató olyan konklúzióra, hogy azok nem egymást magyarázzák elsősorban, hanem az őket körülvevő szöveget. Vagyis ez az érv sem elégséges önmagában azon álláspont alátámasztására, mely szerint Ábrahám prófétaságát és a közbenjárásra történő felhívást kell összetartozónak gondolnunk.

5. Összefoglalás, végső ítélet

Amint láthattuk tehát, a Ter 20,7, ez a prófétaság és a közbenjárás kapcsolatát első ránézésre egyértelműen integráns kapcsolatnak tekintő szöveghely sem annyira egyértelmű, mint amennyire annak tűnik. A Szentírást olvasva, mivel köztudott, hogy nem csak próféták járnak közben eredményesen (sőt), felmerül a kérdés, miért van szükség Ábrahám prófétai minőségének hangsúlyozására a közbenjárás kontextusában akkor, amikor Isten utasításokat ad Abimeleknek a büntetés elkerülése, illetve megszüntetése érdekében. A vers tagolása is vet föl kérdéseket, hiszen pl. a *Nova Vulgata* is úgy értelmezi a héber szavakat, hogy azok sorrendjét és a mondatszerkezet általános szabályait figyelembe véve a pátriárka prófétai tisztségét az asszony visszaadásához kapcsolja, úgy, ahogyan teszik azt a maszoréták is, mivel Isten különleges védelmet nyújt a prófétáinak. Ezen túlmenően, illetve ebből fakadóan arról is értekeztünk, hogy Ábrahám prófétaságát is értelmeznünk kell, hiszen a jelző klasszikus, általános értelme nem alkalmazható rá akkor, amikor a Ter 20,7-et magyarázzuk. Amikor pedig az Ábrahám prófétaságának értelmezésére vonatkozó lehetőségeket számba vesszük – felhasználva az etimológia segítségét, valamint figyelembe véve a próféták általános reprezentatív funkcióját – ismét kitűnik, hogy nem az az egyetlen válaszlehetőség, amely úgy tekinti, hogy Ábrahámot a közbenjárásra történt megbízatás teszi prófétává. (Nem emiatt nevezi az ősatyákat és a népet prófétának a Zsolt 105,15 sem, hiszen a zsoltárban nincs utalás közbenjárásra a nevezett „próféták” részéről.) Ezután pedig a fejezet szerkesztési kérdéseire tértünk vissza, amelyek mentén ugyan valószínűnek tűnik, hogy a „prófeta” jelző és a

³⁵¹ Vö. pl. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 37. Ráadásul a kifejezések között még némi hangzásbeli egybecsengés is található. (נחש, נחך, נחע inf. cs.)

közbenjárásra történő megbízatás összekapcsolódnak, megfelelő mennyiségű bizonyítékunk van ugyanakkor arra, hogy ezt a szöveget már könnyen befolyásolhatta Jeremiás működése, és az arra történt vallásos reflexió, Jeremiás pedig a saját prófétai tisztségéhez integráns módon hozzátartozónak értette közbenjárás végzését. (Erről a következő fejezetben lesz szó, ld. IV. különösen is IV. 4.) Így elképzelhető, hogy miközben a prófétaság intézményéhez az izraelita (főként) író próféták működésének idejében még nem tartozott hozzá a közvetítés ezen formájának kötelességszerű művelése, a későbbi izraelita vallásosság éppen Jeremiás miatt immár a szolgálatot és a közbenjárást összetartozónak ítélte. Azt is megjegyeztük azonban, hogy nem kötelező a betoldások ilyen mértékű összekapcsolása.

Összességében tehát a felmerülő nehézségek, és az exegeták által is bevallott (a szövegben található) értelmezési kérdések első következtetésként is bizonytalanná teszik a Ter 20,7 felhasználását azon tézis alátámasztására, hogy a próféta közbenjár. Mi magunk azonban ennél egy lépéssel tovább merészkedünk, amennyiben azt állítjuk, hogy a maszoréták és a *Nova Vulgata* értelmezése tűnik számunkra a szöveg helyes megértésének, vagyis a vers nem akar a prófétaság és a közbenjárás kapcsolatáról beszélni. A Zsolt 105 megemlíti a prófétaságot a pátriárkákkal kapcsolatban, de nem a közbenjárást tekinti a *crux interpretum*-nak, erre pedig (noha *argumentum ex nihilo*, mégis) a cselekményt tekintve párhuzamos elbeszéléseknek tekinthető szakaszokban a prófétaság említésének hiánya is ráerősít. (Amennyiben a feltételezett mértékű lenne a kapcsolat a prófétaság és a közbenjárás között, úgy a párhuzamos helyek megemlítenék a prófétaságot a közbenjárás összefüggésében. Ha a szintén fogság után keletkezett Jób esetében nem tekinti a szent szerző szükségszerűnek, hogy Jób prófétai tisztségét említse azért, mert közbenjár, miért tekintenénk ezt a prófétaság említése okának a Ter 20,7 esetében, figyelembe véve azt is, hogy a Zsolt 105 sem a közbenjárás miatt nevezi a pátriárkákat prófétáknak?³⁵²) Ábrahám életének reprezentatív jellege kielégítően magyarázza a prófétai titulus legitimitását a szövegben, a Zsolt 105 és a halálbüntetésre vonatkozó, az alfejezetben bemutatott értelmezés pedig kielégítő magyarázat azon értelmezés helyességére, mely szerint Isten azzal, hogy Ábrahámot prófétának nevezi, a parancs sürgősségét és esetleg a bűn súlyosságát nyomatékosítja. A Ter 20,7 tehát a mi értelmezésünk szerint a következőképpen szól: „És most fordítsd vissza a férfi asszonyát, mert próféta ő. És imádkozni fog érted, és élni fogsz.”

³⁵² Jób könyve (legalábbis jelenlegi formájában) fogság utáni irodalmi alkotás. Ld. DRIVER, S. R. és GRAY, G. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (International Critical Commentary), T. & T. Clark, Edinburgh 1921, lxxv.

ii. Ter 18

1. Előzetes megjegyzések

Anélkül, hogy a „lustaság bűnébe esnénk,” és eltekintenénk a Ter 18 szövegének vizsgálatától, ezen a ponton indokoltnak tekintjük, hogy megjegyezzük: amennyiben a fenti okfejtés kielégítő módon cáfolja a megközelítést, amely szerint Ábrahám közbenjárásának Ábrahám prófétaságához volna köze, immár nem tűnik különösen jelentős lépésnek a disszertációban a Szodomáért és Gomorráért végzett közbenjárás részletesebb elemzése, hiszen akkor annak lényegében nincs köze Ábrahám prófétai minőségéhez. Maga a szöveg nem említi a pátriárka prófétai tisztségét. Amit ebben a fejezetben találunk, az végeredményben egy Isten szemében kiemelkedő jelentőséggel bíró személy imádsága a síkság két városáért.³⁵³ Hogy mégis kitérünk erre a szakaszra is, annak oka az, hogy egyrészt a Szentírásban olvasható közbenjárások között ez az egyik, ha nem „a” legismertebb (és leghosszabb), így tanulmányozása a közbenjárás természetének megismerésére vonatkozóan is gyümölcsöző lehet, másrészt pedig maga a híres alkudozás is többféleképpen megérthető, ami a Héber Biblia által bemutatott Isten helyesebb megértését is lehetővé teszi.

A szöveg maga első ránézésre nem tűnik különösebben bonyolultnak. Isten meg akarja nézni, mi történik a két városban; Ábrahám védelmébe veszi a városokat, amennyiben az igazak életét szeretné megmenteni, illetve talán ennél nagyobb ívű céljai vannak, hiszen esetleg Szodomát és Gomorrát is igyekszik megmenteni, tudomásul véve a büntetés kollektív jellegét; az Istennel történő egyezkedés során sikerül „lealkudnia” a két város megmenekülésének „árát” ötven igazról mindössze tízre; Isten hajlandónak mutatkozik arra, hogy belemenjen az „üzletbe”; a kialkudott ár lefektetése után pedig útra kel, hogy a meghozandó ítélethez megvizsgálja, a kialkudott feltételek adottak-e Szodoma és Gomorra városaiban. Ábrahám bátornak mutatkozik, aki Isten színe elé mert állni, bizonyos értelemben talán formálta urának gondolkodását az osztó igazságosságtól az irgalmasság irányába, Isten pedig olyan uralkodónak mutatkozott, aki hajlandó irgalmasságot gyakorolni egy bizonyos pontig. Ezzel együtt a történet hallgatója minden valószínűség szerint tudja azt, hogy a „kialkudott ár” végeredményben még

³⁵³ Kétségtelen eközben, hogy Isten nagy hangsúlyt fektet az elbeszélésben arra, hogy felvázolja, hogy Ábrahámot be akarja avatni abba, amit tenni készül (Ter 18,17-21), Ámosz prófétánál pedig találunk utalást arra, hogy Isten felfedi terveit szolgálóinak, a *prófétáknak* (Ám 3,7), ahogyan erre Claus Westermann rámutat ld. WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 290., azonban a párhuzam távoli, Isten pedig, miközben Ábrahámról elmondja, hogy nagy és erős nép lesz, áldás lesz, parancsolni fog, minden utódja számára minta és példakép lesz, a prófétaságát nem említi.

így is túl magasnak bizonyul, hiszen a városok végül nem menekülnek meg a pusztulástól.³⁵⁴ Amennyiben azonban kimerítőbben próbáljuk megérteni a Szentírásban található elbeszélést, találhatunk figyelemreméltó részleteket, amelyek vizsgálata így nem tűnik fölöslegesnek.

2. A látogatók száma

A legelső kérdés, bár nem tartozik az elbeszélés lényegéhez, mégis összezavarhatja az egyszeri olvasót, hogy pontosan hány vendéggel is beszélget Ábrahám? A 18,2-ben egyértelmű, hogy három látogató érkezik: „[Ábrahám] fölemelte szemét, és látta és íme, három férfi állt fölötte.” Ugyanezt feltételezhetjük a 16. vers alapján, ahol a férfiak tovább indulnak. A 18,22 még tartani látszik a hármasszámot, amennyiben „és elfordultak onnan a férfiak és elmentek Szodoma felé, és Ábrahám még odaállt YHWH elé,” a 19,1-ben viszont arról értesülünk, hogy „és bement a két küldött [angyal – מלאך] Szodomába.” Vagyis amennyiben szigorúan logikusan akarjuk értelmezni az olvasottakat, arra a következtetésre juthatunk, hogy a három idegen YHWH és két angyala, valamint úgy tűnik, Ábrahám valóságosan Istenével beszélget, aki azonban a konkrét vizsgálatban a későbbiek során már nem vesz részt.³⁵⁵ Így a két idegen továbbmegy, Isten pedig még Ábrahámmal marad, majd csak a közbenjárás végeztével „távozik el”. Claus Westermann ez alapján is úgy véli, ez a késői szerkesztő belenyúlása a történetbe, az eredeti szerkesztés tudatosan hagyná nyitva az egy és három személy (számának és identitásának) bizonytalanságát. (Nem ez lenne az egyetlen elbeszélés a Szentírásban, amikor Isten és a küldöttje között a szöveg megfogalmazása mentén van „átjárhatóság,” vö. pl. Sámson születésekor az apja, Mánoah bizonytalanságát az érkező angyal személyazonosságát illetően, Bír 13.) A késői szerkesztés mellett egyébként sokan érvelnek, nem egy tudós véli úgy, hogy a jelenet, amelyben Ábrahám alkudozik Istennel, későbbi betoldás az elbeszélések menetébe, egyesek szerint a fogsághoz kötődik, mások mindenesetre a tizenkilencedik fejezetnél

³⁵⁴ Ill. van olyan elképzelés, amely szerint az olvasó valójában nem tudja még, mi fog történni, ráadásul Ábrahám egyszer már megmentette Szodomát és Gomorrát a végveszélytől a tizennegyedik fejezetben, így esetleg joggal izgul azért, vajon ez alkalommal is sikerül-e neki? Vö. MACDONALD, N., *Listening to Abraham – Listening to Yhwh: Divine Justice and Mercy in Genesis 18:16-33 in The Catholic Biblical Quarterly* 66, no. 1 (2004 Január), 29. Mi magunk ezzel a meglátással nem értünk egyet, a szöveg jelenlegi formájában feltételezhetően fogság utáni, sőt, sokak szerint a tizenkilencedik fejezet is korábbi, mint az Ábrahám és Isten közötti párbeszéd, maga az alkudozás esetleg teológiai kiegészítésként került a Bibliába. Ráadásul, ahogyan kiderül a Lót feleségét sújtó csapásból, a történet mögött van etiológiai szándék is, vagyis a két város pusztulása meglehetősen ősi elbeszélés lehetett, függetlenül attól, hogy mikor foglalták írásba. (Sőt, az is elképzelhető, hogy az izraelita sosem látta a két várost, hanem csak azok romjait, a történetet pedig a romok ihlették.)

³⁵⁵ Vö. KRAŠOVEC, J., *Reward, Punishment, and Forgiveness – The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views* (VTSupplements 78), Brill, Leiden 1999, 56.

későbbinek gondolják.³⁵⁶ (Ez is azt az elképzelést támasztja alá, mely szerint az olvasónak alapvetően tisztában kellett lennie azzal, hogy Szodoma és Gomorra el fognak pusztulni.)

3. Isten igazságosságának garanciája

Amennyiben pedig elfogadjuk a késői keletkezést, úgy arra kell gondolnunk, hogy az elbeszélés nem egyszerűen csak arról akar tájékoztatni, hogy mit tett Isten a két várossal (hiszen a Ter 19 éppen azt meséli el), hanem ennél a szöveget hallgató közösség számára jelentőségteljesebb mondanivalóval is rendelkezik. Ha azt a kérdést tesszük fel, mi értelme lehetett hosszasan bemutatni Ábrahám alkudozását a két városra vonatkozóan, miközben a hallgatóság feltételezhetően tisztában volt Szodoma és Gomorra sorsával, azt válaszolhatjuk, nagyon valószínű, hogy Isten igazságosságáról akar mondani valamit a Ter 18,17-33. Alapvetően ismerjük a motívumot, hogy a különösen jelentős bűnesetek alkalmával Isten személyesen „jön le,” hogy megvizsgálja, mi is történik pontosan. Úgy is fogalmazhatunk, Isten, akiről az az alapfeltételezés, hogy igazságos (Ábrahám kérdése majd erre a pontra tapint rá), személyesen érintett az igazságszolgáltatásban, ahogyan Ádám és Éva, vagy Babel tornyának esetében is (ez utóbbi elbeszélésben ténylegesen két alkalommal is „lejön,” hogy a saját szemével ellenőrizze a dolgokat.)³⁵⁷ Maga az igazságszolgáltatás követeli meg, hogy Isten lejjön.³⁵⁸ Ez már csak azért is fontos, mert miközben az egyszeri hallgató feltételezhetően tisztában van a síkság városainak sorsával, közben esetleg nem ismeri az „egész történetet,” ez az elbeszélés azonban rávilágít arra, hogy Isten igazságosan cselekedett, amikor a két várost ugyan elpusztította, de az igaz Lótnak megkegyelmezett,³⁵⁹ hiszen személyesen járt utána, igazak-e a vádak, amelyek hozzá eljutottak.³⁶⁰ (Claus Westermann nem véletlenül jut arra a konklúzióra, hogy a történet egyik legfontosabb kérdésfelvetése nem is annyira az egyéni és a kollektív ítélkezés és

³⁵⁶ Westermann bizonyos kifejezések alapján is úgy gondolja, a szöveg jelenlegi formája és mondanivalója fogság utáni, WESTERMANN, *Genesis 12–36*, 288-90; de Jože Krašovec is amellett érvel, hogy az alkudozás nem volt része az eredeti elbeszélésnek, ill. úgy gondolja, a téma, amit a történet elénk tár, az igazságosság és büntetés témája, esetleg Jeruzsálem pusztulása kapcsán születhetett, vö. KRAŠOVEC, *Reward, Punishment, and Forgiveness*, 55; Ed Noort szerint figyelemreméltó, hogy a történet ellenére nem jelenik meg Ábrahám a közbenjárók között sem Jeremiásnál, sem Ezekielnél, miközben Mózes és Sámuel igen, ez utalhat a szöveg keletkezésének időpontjára, vö. NOORT, E., *For The Sake of Righteousness. Abraham's Negotiations with Yhwh as Prologue to The Sodom Narrative*, in *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretations* (szerk. Noort, E. és Tigchelaar, E.), Brill, Leiden-Boston 2004, 5.

³⁵⁷ A Ter 11-ben a kétszeri lejtétel már sok fejtörést okozott a tudósoknak, a mi szempontunkból mindössze annyi a lényeges, hogy a motívum ott is megtalálható. Vö. PETERSON, B. N., *Genesis: A Pentecostal Commentary*, Brill, Leiden-Boston 2022, 167.

³⁵⁸ Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, *Bible Background Dictionary*, 50.

³⁵⁹ Vö. WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 292.

³⁶⁰ Vö. KRAŠOVEC, *Reward, Punishment, and Forgiveness*, 56.

ítéletvégrehajtás körül forog – bár kétségkívül ez is szerepet kap a történetben – hanem a Ter 18 arra próbál választ találni, mi a kapcsolat Isten és az egyén között, amennyiben jutalmazza az igazat és bünteti a bűnöst, miközben a történelem uraként jutalmazza vagy bünteti a kollektívát?³⁶¹ Ez a kérdés ugyanis, ahogyan nemsokára látni fogjuk, igen érzékeny, és joggal foglalkoztatja az ókori vallásos közösséget.)

4. Kollektív és egyéni büntetés viszonya a Ter 18-19-ben

Ezen a ponton pedig már nem lehetséges tovább kikerülnünk a témát, amely a legtöbb tudóst foglalkoztatja: hogy ti. hogyan viszonyul a szöveg az egyén és a közösség kapcsolatához, hogyan viszonyul Isten az elbeszélésben az egyén és a közösség kapcsolatához, hogyan kell értelmeznünk az elbeszélést annak fényében, amit „kollektív büntetésnek,” valamint egyéni igazságszolgáltatásnak nevezhetünk? Tudatában vagyunk annak, hogy erről értekeztünk az előző fejezetben, ott azonban szigorúan csak annak fényében igyekeztünk vizsgálatunkat lefolytatni, hogy mit állít a Héber Biblia ebben a történetben a sikeres közbenjárásról a kollektív büntetés elkerülésének fényében. Itt azonban a történet mélyebb megértése a célunk, amely megértést jelentősen befolyásolja, hogyan viszonyulunk magához a kérdéshez erkölcsi szempontból, illetve mit tekintünk eredménynek a vallási-erkölcsi fejlődésben ezen kérdéskör mentén.

Azt Ábrahám is érteni véli, hogy Isten a büntetést kollektív formában gondolja kivitelezni, erről árulkodik a felvetése, mely szerint „valóban eltörlőd az igazat a bűnössel? (...) Ne legyen neked csinálni ezt a dolgot, hogy meghaladni az igazat a bűnössel, hogy legyen az igaz, mint a bűnös! Ne legyen neked! Talán az egész föld bírása nem cselekszik [helyes] ítéletet? (Ter 18,23.25.) Mint azt korábban sok ízben említettük, a modern ember más módon gondolkozik az egyénről, és éppen ezért más módon gondolkozik az egyéni és a kollektív bűnösségről is, mint ahogyan az ókori ember. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ókorban ne lett volna mozgás, ne lett volna fejlődés az „egyéni” büntetés irányába, hiszen azzal minden kor embere tisztában van, hogy a felelősség különböző mértékben oszlik meg az egyes erkölcsi cselekedetekben különböző módon részt vevő egyének között. Eközben azonban az egyes embernek és a közösségnek is tapasztalata, hogy az istenségnek tulajdonított büntetések nem minden esetben differenciáltak olyan mértékben, amilyen mértékben a tett elkövetésében a részesedés. Ahogyan láthattuk ezt egyebek mellett az Ámosz próféta közbenjárásáról szóló

³⁶¹ Vö. WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 293.

alfejezetben, ill. annak végső ítéletében, a büntetés gyakran természeti katasztrófa, máskor történelmi tragédia képében érkezik, egy szárazság vagy egy ostrom pedig nem sok különbséget tesz ártatlanabbak és bűnösebbek között (bár arra is van példa a Héber Bibliában, hogy még ilyen esetekben is történik differenciálás, ld. alább). Ez a tapasztalat pedig „húsbavágó” intenzitással veti fel az istenség igazságosságának kérdését. A dilemmával a Héber Biblia is tisztában van, és (tekintettel arra, hogy évszázadokon át keletkezik) legjobb tudása szerint igyekszik is megnyugtató választ találni rá, a válasz pedig a szerzők saját megszerzett (történelmi, természeti és egzisztenciális) tapasztalatainak fényében mutathat fejlődést. (Ezért is érdekes, hogy a Szentírás maga újra meg újra reflektál önmagára, vö. a Ter 12 és a Ter 20 kapcsolatát.) A Szodomáról és Gomorráról szóló történetben is esetleg szerepet játszik annak elbeszélése, hogyan viszonyul Ábrahám és Isten az egyén és a közösség kapcsolatához, és hogyan értelmezi a dialógus két szereplője a kollektív büntetés jogosságát.

Amennyiben pedig elfogadjuk a fent említett véleményt a párbeszéd késői keletkezésére vonatkozóan (és nincs okunk arra, hogy ne tegyük), úgy fontos viszonyítási pontokkal is gazdagodhat a vizsgálatunk. Ilyen például Ezekiel próféta könyve, amely több alkalommal (bár nem kifejtett teológiai rendszer szintjén, de mégis) foglalkozik azzal, hogy Isten hogyan viszonyul a közösséghez, és annak bűnös, valamint ártatlan tagjaihoz. Ábrahám kérdésére ugyanis az első válasz, amit Ezekiel könyvében találunk, az, hogy Isten (természetesen) nem akarja elpusztítani az igazakat a gonoszokkal, sőt. A tizennyolcadik fejezet részletesebben is kifejti Isten álláspontját azzal a mondással kapcsolatban, hogy „az apák ették a savanyú szőlőt és a fiak foga vásik bele.” (Ez 18,2.) Isten erre azt a választ adja, hogy „aki vétkezik, az hal meg.” (Ez 18,4.) A kilencedik fejezetben pedig azt a parancsot adja angyalainak, hogy jelöljenek meg a homlokukon mindenkit, akik sírtak és szomorkodtak a szörnyűségek miatt, amik Jeruzsálemben történtek (Ez 9,4), valamint parancsot ad arra is, hogy ezeket a személyeket ne bántsák, miközben az öldöklő angyalok számára az a felszólítás, hogy pusztítsanak a városban és a templomban (9,5-7). Vagyis ebben az esetben konkrét és kifejezett parancs, hogy még egy olyan történelmi esemény közben is, amilyen Jeruzsálem ostroma (hiszen nyilvánvalóan erről van szó),³⁶² az ítélet végrehajtásáért felelős mennyei személyek tegyenek különbséget igazak és gonoszak között. Sőt, Ezekiel Istene azt is kimondja, hogy neki a bűnös halálában sem telik kedve, Ő sokkal inkább azt akarja, hogy a bűnös letérjen a bűnös útról, és

³⁶² Az Ez 9,7-ben a templomra tett utalás is ezt az értelmezést erősíti, a vers azonban nem pusztán a 9,6 paralellje, hanem fokozza az elképzelhetetlent: még Atalját is kivitték a templom előudvarából (2Kir 11,15), most azonban az a parancs, hogy a templomudvart töltsék meg holttestekkel. Ez olyan mértékű megszenteltelenítése a templomnak, ami Ezekiel korában példa nélküli, de közben kifejezi, mennyire méltatlanná vált a szent hely arra, hogy YHWH lakjon benne. Vö. GREENBERG, *Ezekiel 1–20*, 177–178.

életben maradjon. Ezt két alkalommal is mondja, egyszer általánosságban (18,23), egyszer pedig kifejezetten Izrael felé címezve a szavait bízva meg a prófétát, hogy közvetítse (33,11): „ahogy élek – az Úr YHWH szava – ha tetszik nekem a gonosz halála, és nem inkább, ha elfordul a gonosz az útjától és él! Forduljatok, forduljatok el az útjaitokról bűnösök, hát miért is hálnál meg Izrael háza?” Vagyis a válasz természetesen Ábrahám felvetésére az, hogy Isten nem akarja még a bűnös halálát sem, nem, hogy az igazét.³⁶³

Másképpen megfogalmazva, a történet, amennyiben feltételezhetünk egy ilyen irányú fejlődést, úgy szándéka szerint elmozdulna a kollektív büntetéstől az egyéni irányába. Ez természetesen nem ennyire egyszerű, ill. a mozgást az egyéni és közösségi bűn és büntetés között nem tekinthetjük egyirányúnak (és nem egyszerűsíthetjük le a kérdést arra, hogy „az egyéni büntetés helyes, a közösségi büntetés helytelen”³⁶⁴), a párbeszédben mégis fellelhető egy olyan dinamika, ami a kollektív büntetéstől igyekszik az egyéni irányába. (Egy ilyen „desztillált” megközelítése a kérdésnek már csak azért is hibás lenne, mert Lót mellett a családja is megmenekül, vagyis a megmentésben is jelen van a kollektív aspektusa, miközben Lót lányait a későbbi elbeszélés nem festi le különösebben jó fényben – leitatják a saját apjukat, hogy tőle fogjanak gyermekeket, vö. Ter 19,30-38.³⁶⁵ Többek között ez készleti például Diana Liptont arra, hogy a szöveg megértésébe a „kollektív – egyéni” kategóriák mellé behozza az „izraelita – nem izraelita” kategóriákat is, mint a szerző által szándékolt jelentés szempontjából figyelembe veendő szempontokat.³⁶⁶) Sőt, talán nem túlzás azt állítani, hogy az igazságosságba, különösen is az Isten igazságosságába vetett remény egyik, ha nem „a” végső

³⁶³ Vö. PETERSON, *Genesis*, 167.

³⁶⁴ Sem szándékunk, sem okunk nincs arra, hogy vallási-erkölcsi fejtegetésekbe kezdjünk a kérdéskör kapcsán, annyit szándékozunk mindössze jelezni, hogy egy olyan etikai rendszer, amely nem vesz tudomást arról, hogy az ember lényege és alaptermészete szerint közösségi lény, és ennek megfelelően nem veszi figyelembe azok – kétségkívül kisebb, de ezzel együtt létező – felelősségét, akik az erkölcsi tettet elkövető személyhez különböző módokon és mértékben kapcsolódnak, csonka, és éppen ezért hibás rendszernek minősítendő, ami nem felel meg a valóság működésének. A valóságunk összetett, a leegyszerűsítésektől pedig óvakodnunk kell.

³⁶⁵ Ed Noort hívja fel rá a figyelmet, ld. NOORT, *For The Sake of Righteousness*, 14. Egyébiránt azonban ő is ebben a keretben gondolkodik, miközben nem beszélhetünk individuális büntetésről szemben a közösséggel, szerinte efelé tolódnak. Uo., 10.

³⁶⁶ Miközben a szerző figyelembe veszi, hogy az Ábrahám-ciklusban ez a megkülönböztetés némileg anakronisztikus, mégis megfigyeli, hogy hogyan működik a közbenjárás dinamizmusa Abimelek esetében a Ter 20-ban, aki szintén nem izraelita (önmagát azonosítja „népek-”ként), hogyan állítja a megmentés kritériumaként a vendéglátást a szöveg (amely kérdésben Ábrahám mintaként szolgál a három idegennel való viselkedésében), mint ami a nem izraeliták számára a végső szempont (és amely kérdésben Lót helyesen cselekszik, miközben Szodoma lakói elbuknak), miként különíti el a szöveg Lótot Izraeltől, amennyiben ő az ammoniták és moabiták atyja lesz, vagyis hogyan számít bele mégis a származás kérdése a szereplők megítélésébe. Vö. LIPTON, D., *The Limits of Intercession: Abraham Reads Ezekiel at Sodom and Gomorrah in Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah (Essays in Memory of Ron Pirson)* (szerk. Lipton, D.), Society of Biblical Literature, Atlanta 2012, 28-30.32. Ugyancsak ő hangsúlyozza a kapcsolatot bizonyos Ez-nél található szövegek és a Ter 18 elbeszélése között (ahogyan ez a tanulmány címéből is látszik), ez Ábrahám közbenjárásának minősége szempontjából még fontos lesz.

alapja az, hogy az igaz reménykedhet a bűnösétől különböző sorsban.³⁶⁷ Amennyiben ez nincs így, abban az esetben (különösen is tekintetbe véve a tényt, hogy a túlvilági igazságszolgáltatás és ehhez szervesen kapcsolódva egyáltalán a túlvilági élet koncepciója a Ter 18,18-33 keletkezésének időpontjában még nem adott Izrael vallási világában) egyáltalán az igazságosság léte és az erkölcsös élet értelme válik kérdésessé, ez pedig különösen sürgetővé teszi egy megfelelő válasz megtalálását.

Ezen még túlmenően talán nem túlzás azt állítani, hogy mindenképpen szükséges, hogy az igaz sorsa más legyen, mint a bűnösé, mert az igazak büntetése a fent említett okokból nagyobb súlyú igazságtalanságnak számít, mint a bűnösök megkímélése.³⁶⁸ Ilyen értelemben tehát nem téved Walter Brueggemann, amikor úgy értékeli Ábrahám első „felháborodását,” mint amelyben jelen van az ítélet Isten hozzáállása fölött is, amit a pátriárka nem tart elfogadhatóbbnak, mint Szodoma (vagy Gomorra) viselkedését.³⁶⁹ Ábrahámnak mindenképpen szándéka, hogy valahogyan differenciálja Urának látszólag leegyszerűsítő hozzáállását a két városhoz és az abban élő emberekhez, vagyis célja az, hogy közbenjárásának segítségével Isten elvesse a kollektív büntetés lehetőségét (amint ezt az előző fejezetben bemutattuk).

De ennél még esetleg továbbmegy. Brueggemann megközelítése szerint ebben a történetben Ábrahám nem egyszerűen, mint a király „szolgája” (aki egyben tanácsosa és barátja is, akivel a király a döntéseit megbeszéli, ahogyan ezt a Ter 18,17-21 világosan jelzi is),³⁷⁰ hanem valóságosan, mint Isten *tanítója* tűnik fel, aki már nem egyszerűen csak azt akarja kiharcolni, hogy az egyes személyek a saját erkölcsi minőségük szerint kerüljenek elbírálásra, hanem szemben azzal a hozzáállással, mely szerint a bűn valóságteremtő ereje nagyobb, mint az ártatlanságé, arra törekszik, hogy az ártatlanság valóságteremtő erejére rámutasson, ami képes megmenteni még a bűnöst is.³⁷¹ Vagyis ebben a történetben az igazi teológiai előrelépés

³⁶⁷ Malakiás könyvében az erre vonatkozó kérdés igen cinikus módon kerül megfogalmazásra: „Azt mondjátok, üresség Istennek szolgálni, és mit profitálunk abból, hogy megtartjuk a megtartandóit és hogy bűjtölve járunk a Seregek YHWH-ja előtt?” (Mal 3,14.) Vö. WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 292. Andrew E. Hill a nép csalódását és az abban rejlő logikai hibát éppen a Jeremiás és Ezekiel által meghirdetett az új szövetségre jellemző „egyéni felelősséggel” hozza összefüggésbe, vö. HILL, A. E., *Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 25D), Yale University Press, New Haven; London 2008, 332–333.

³⁶⁸ Vö. SKINNER, *Genesis*, 305. Talán nem túlzás azt állítani, hogy nem égbekiáltó igazságtalanság, ha a gonosznak is jól megy a sora, amennyiben az igaznak is, mert ebben az esetben az igaznak legalább *jól megy a sora*. Ezzel szemben amennyiben az igaz is szenved, nem számít számára vizsgálatnak, hogy a bűnös is.

³⁶⁹ Vö. BRUEGGEMANN, *Genesis*, 169. A szerző Isten emberekhez való hozzáállására az egyébként elgondolkodtató „sense of humanity” kifejezést használja.

³⁷⁰ Vö. CLIFFORD, R. J. SJ –MURPHY, R. E. O. Carm., *Teremtés Könyve*, in *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata* (szerk. Brown, R. E., Fitzmeyer, J. A., Murphy, R. E.), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002, 71.

³⁷¹ Vö. BRUEGGEMANN, *Genesis*, 170-171. Ő (sokakkal együtt) azt feltételezi, hogy az eredeti szövegben Isten az, aki Ábrahám előtt áll, vagyis ebben az esetben a kifejezés értelme szerint Ábrahám „ura” Istennek, aki tanul tőle, azonban – ahogyan erre Nathan MacDonald rávilágít – valójában ilyen verzió nem áll rendelkezésünkre, mindössze késői rabbinikus szövegek említenek ilyen lehetőséget. Vö. MACDONALD, *Listening to Abraham*, 36.

és mondanivaló nem egyszerűen az lenne, hogy a kollektív büntetéssel szemben az egyes személyekre Isten egyenként szabja az ítéletet, hanem ahogyan Ábrahám átfordítja Isten tekintetét a bűnösökről az igazakra (ezzel megvalósítva „Isten szívének forradalmát”³⁷²), rámutat, hogy az ártatlanság erősebb a bűnösségnél, ezzel tehát felülmúlja az individuális igazságszolgáltatás koncepcióját (is). Brueggemann szerint ezért is áll meg Ábrahám tíz igaznál. Nem a konkrét szám a lényeg, hanem hogy a legfontosabb pont bebizonyításra került: az új igazságosság nem kalkuláció, hanem hatékony erő, ami képes legyőzni a rosszat.³⁷³ (Vagyis a történetben lényegében a közösségi büntetésről nem egyszerűen csak áthelyeződik a hangsúly az egyének egyenkénti megítélésére, hanem bizonyos értelemben visszatérünk a kollektíva horizontjára, de immár a megbocsátás gondolatkörében.³⁷⁴)

5. Az alku vége: a tíz igaz jelentése

Nem ez azonban az egyetlen válaszlehetőség arra a kérdésre, vajon miért nem alkudozik tovább az ősatya. Van olyan megközelítés, amely szerint Ábrahámnak nem sikerül tíz igaznál lejjebb alkudnia a városok megmentésének árát.³⁷⁵ Találkozunk olyan megfogalmazással is, amely Isten tehetetlenségét emeli ki, vagyis amennyiben az igazak száma tíz alá csökken, Isten csak az igazakat képes megmenteni (őket pedig meg is fogja).³⁷⁶ Hogy ennek a sikertelenségnek, vagy tehetetlenségnek pontosan mi az oka, arra vonatkozóan említettük már az előző fejezetben, hogy a tízes szám, úgy tűnik, a közösség természetes legkisebb száma, ez alatt az izraelita egyénekben gondolkodik, akik természetesen a saját életüket irányítják, a csoportra azonban nem tudnak érdemi hatással lenni.³⁷⁷ (Érdekesség, hogy a Genesis Rabbah úgy tudja, hogy Lótnak négy lánya van, akik közül kettő volt házas, ez pedig Lóttal és a feleségével együtt nyolc ember, tehát a tíz igaz így sem adott, miközben a Rút 4,2 szerint is tíz a társadalmi entitás legkisebb száma; amikor a világon összesen nyolc igaz volt, Isten elpusztította a világot.³⁷⁸) Ez

A BHS kritikai apparátusa szintén feltételez egy olyan eredeti verziót, amelyben Isten állt Ábrahám előtt, de szövegtanúra utalást az apparátusban sem találunk.

³⁷² Walter Brueggemann megfogalmazása, in BRUEGGEMANN, *Genesis*, 176.

³⁷³ Uo., 175.

³⁷⁴ Vö. MACDONALD, *Listening to Abraham*, 39.

³⁷⁵ Vö. WHYBRAY, R. N., *Shall Not the Judge of All the Earth Do What Is Just? God's Oppression of the Innocent in the Old Testament*, in *Shall Not the Judge of All the Earth Do What is Right? Studies on the Nature of God in Tribute to James L. Crenshaw* (szerk. Penchansky, D. és Redditt, P. L.), Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2000, 6.

³⁷⁶ Vö. CLIFFORD – MURPHY, *Teremtés Könyve*, 71.

³⁷⁷ Vö. WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 292.

³⁷⁸ Ter 7,13: „Ezen a napon Noé és fiai, Szem, Kám és Jáfet Noé feleségével és fiainak három feleségével együtt beszálltak a bárkába...” Vagyis nyolc igaz a vízözön alkalmával sem volt elég a világ megmentésére. Vö. PETERSON, *Genesis*, 169.

azért is fontos, mert félreértés lenne azt gondolni, hogy a történet, és az abban bemutatott álláspontok Ábrahám és Isten részéről statikusak lennének: az igazak kedvéért megkegyelmezni a gonoszoknak Ábrahám számára sem azt jelenti, hogy Isten a továbbiakban nem foglalkozik a két város gonoszságával. Miközben Isten hajlandó az igazak kedvéért megkímélni a bűnösöket, ez a megkímélés legfőbb „elviselés,”³⁷⁹ annak reményében, hogy „megfelelő mennyiségű” igaz hatására lehetséges a változás.³⁸⁰ Mindenesetre annak, hogy Ábrahám nem alkudozik tovább, a legtöbben arra gondolnak, az okai között megint az egyén és a közösség viszonyának ókori adottságait, és a tíznek, mint a közösség minimum létszámának meghatározottságát kell meglátnunk. Ezt a válaszlehetőséget mi magunk is valószínűnek tekintjük, az érvelések mellett arra is tekintettel, hogy a párbeszéd végén semmi sem utal arra, hogy a résztvevők közül bárki folytatni akarná azt. Mintha, úgy a két szereplő, mint a szent szerző, természetesnek venné, hogy a dialógus végére értek, ennek oka pedig feltételezhetően az, hogy elérték egy olyan természetes határig, ami talán a modern olvasó számára nem magától értetődő, a szereplők és a szerző számára azonban az.

John Skinner egy ennél egyszerűbbnek tűnő, de ettől nem kevésbé lehetséges és mérlegelendő szempontot is megjelöl akkor, amikor a felvetett kérdésre válaszolni próbál. Véleménye szerint azt is bele kell kalkulálnunk a helyes megértésbe, hogy Ábrahám számára is létezik határa annak, ameddig az igazságosság nem válik „önmaga karikatúrájává,” és esetleg öt személy igazvolta miatt a két város teljes lakosságának megbocsátani már számára sem az (igazakkal szembeni igazságosságból következő) irgalom megnyilvánulása, hanem az igazságosság megcsonkítása lenne.³⁸¹ Hasonlóan egyszerűnek, de ésszerűnek tűnő megoldás, amely szerint Ábrahám egyszerűen csak feltételezte, hogy tíz igaz még két olyan városban is lakik, mint amilyen Szodoma és Gomorra.³⁸²

Ennél is elgondolkodtatóbb azonban az a felvetés, amely szerint Ábrahám azért bizonytalanodik el, és áll meg végül tíz igaznál, mert egyre inkább világossá válik a számára, hogy a kiindulási pontja volt hibás.³⁸³ Jože Krašovec felvetése szerint a pátriárka kénytelen ráébredni, hogy aközött, amit ő igazságosságnak gondol, és aközött, amit Isten gondol annak, jelentős különbségek vannak.³⁸⁴ Ábrahám az igazságosságnak pusztán egyetlen alapelvét vette figyelembe a beszélgetés közben, ami alapján azt gondolta, hogy Istennek *kötelessége*

³⁷⁹ Vö. KRAŠOVEC, *Reward, Punishment, and Forgiveness*, 57.

³⁸⁰ Vö. WALTON, MATTHEWS, CHAVAS, *Bible Background Dictionary*, 50.

³⁸¹ Vö. SKINNER, *Genesis*, 306.

³⁸² Vö. JAMIESON, FAUSSET, BROWN, *Commentary Critical*, 27.

³⁸³ Mintha már a beszélgetés kezdetén feltűnne Ábrahámnak, hogy Isten „túlságosan gyorsan” egyezett bele az ötven igaz esetén az irgalom gyakorlásába. Vö. PETERSON, *Genesis*, 168.

³⁸⁴ A most következő értelmezésre ld. KRAŠOVEC, *Reward, Punishment, and Forgiveness*, 58-60.

megkegyelmezni a városoknak néhány igaz miatt, amennyiben meg akarja mutatni az igazságosságát (amely nem bünteti az igazakat), miközben elfeledkezett arról, hogy az Isten által gyakorolt irgalom, a megbocsátás semmilyen esetben nem lehet elvárás, hanem az minden esetben ingyenes ajándék, amelyet Isten természetének megfelelően szívesen gyakorol, de ami eközben az Ő teljesen szabad kegyintézkedése marad, és független az igazak mennyiségétől. Észre kell vennünk, hogy egy olyan történetet, amely néhány mondatban összefoglalható lenne, a szent szerző hosszasan beszél el, ezzel is jelezve, hogy a folyamat maga a történet megértéséhez lényeges szempont.³⁸⁵ Azzal, hogy Isten minden új „ajánlatot” elfogad, világossá teszi, hogy Ábrahám elképzelése arról a „szükséges minimumról,” amely a városok megmeneküléséhez szükséges, eleve hibás volt. Isten számára egy igaz is elég lehetne, ő dönti el, a saját igazságosságának melyik „koordinátarendszerét” részesíti előnyben. Ábrahám tehát azért hallgat el, mert ezt ismeri fel.³⁸⁶

Ez utóbbi felvetés, Jože Krašovec elképzelése, mindenképpen hordoz fontos értékeket, eközben azonban textuális szinten csak nehezen lenne bizonyítható (annál mindenképpen több bizonyítékra lenne szükség, mint amennyit maga a tény nyújt, hogy Ábrahám végül megáll tíz igaznál, hiszen ezt másféleképpen is lehet magyarázni, és a fent közölt más magyarázatok a Szentírás alapján jobban alátámasztottnak tűnnek), az is igaz azonban, hogy ténylegesen nem mond ellent a Biblia istenképének (esetleg istenképeinek), és van még egy előnye, hogy

³⁸⁵ Ezt Westermann is megállapítja, in WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 292.

³⁸⁶ Miközben a történet kezdetén Ábrahám tűnik „igaznak,” a történet végére kiderül, hogy mindvégig Isten volt az. Miközben Claus Westermann is erre a következtetésre jut, hogy ti. mindvégig Isten volt az, aki pontosan tudta, hogy mit akar tenni, és hogy amit tenni készül, az igazságos, eközben azt is kijelenti, hogy valójában, amit olvasunk, nem is közbenjárás. Szerinte a közbenjárásra jellemző „szokásos formulák” is hiányoznak, valamint hiányzik Isten beleegyezése vagy visszautasítása, vagyis nem kérés és engedmény, hanem kérdés és válasz az, amit a Ter 18,22-33-ban olvasunk. Az ő kiindulási pontja eleve az volt, hogy az egész szöveg végeredményben három kérdéskör körül forog: 1) Isten igazságossága nem engedi meg, hogy ugyanúgy bánjon az igazzal, mint a bűnösrel, ahogyan azt már a Zsolt 1-ben is olvassuk (de a „bűnösre tedd a bűnét, a gonoszra a gonoszágát” elv annyira ősi, hogy már a Gilgames eposz XI. tábláján feltűnik); 2) Isten romboló történelmi tetteinek legitimitása (hogy ti. Istennek joga van a romboláshoz, a kérdés, hogy az igazak is bűnhődnek-e); 3) A történelmi tettek igazságossága vö. Ez 14,12-20; Jer 18,7-10; Jónás 3-4 stb. Vö. WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 286-287. 291. Ugyanezt a véleményt vallja Richard J. Clifford SJ és Roland E. Murphy O. Carm. is, hogy ti. Ábrahám nem közbenjár, hanem a kérdéseinek keresztül megtanulja, hogy Isten tényleg igazságos, és különbséget tesz igaz és bűnös között, ld. CLIFFORD – MURPHY, *Teremtés könyve*, 71. Véleményünk szerint szélsőséges és indokolatlan ennyire más módon értelmezni az elbeszélést, mint ahogyan teszi azt a zsidó és a keresztény hagyomány több ezer éve, ill. (miközben mind Westermann, mind Clifford és Murphy látásmódját Ábrahám „tanítására” vonatkozóan alapvetően helyesnek tartjuk) nem tekintjük alátámasztottnak a fenti értelmezések azon részeit, amelyek a közbenjárás tényét tagadnák. Az előző fejezetben kimerítően értekeztünk arról, miért is problematikus egy olyan kijelentés, amely a közbenjáráskor szokásos szófordulatokat hiányolja, valamint azt sem látjuk, mi másnak lehetne értelmezni Isten folyamatos beleegyezését az Ábrahám által felkínált újabb és újabb számokba, mint a közbenjárásra adott pozitív reakciónak, amivel egyébként zárul is a történet, így Westermann két felvetését a szókincre és az isteni válasz hiányára vonatkozóan nem tekintjük megalapozottnak. Miközben (ahogyan az alábbiakban még ki fogjuk fejteni) mi magunk is azon a véleményen vagyunk, hogy Ábrahám (és a szöveget hallgató hívő) számára igen fontos tanulságokat hordoz az elbeszélés, azt nem látjuk cáfolható állításnak, hogy amit olvasunk: közbenjárás.

tudniillik ráirányítja a figyelmünket arra, amit Isten csinál, illetve ahogyan Ő viselkedik ebben a történetben amellet, hogy továbbra is Ábrahám cselekvésére koncentrál. (Jogosan természetesen, hiszen Ábrahám az, aki proaktívnak mondható az elbeszélésben, Isten végeredményben végig „csak” reagál attól a pillanattól kezdve, hogy a pátriárkát bevonja a beszélgetésbe.³⁸⁷) Amennyiben pedig ezt a szemléletet kiterjesztjük az egész történetre, egy olyan szemléletmóddal találkozunk, ami némileg átrendezi az Ábrahám híres alkudozásáról kialakult képet.

Észre kell ugyanis vennünk azt, hogy az olvasatunk lényegében arra a percepcióra épül, amelyet Ábrahám mondhat magáénak a történetben, ez azonban nem feltétlenül egyezik meg Isten percepciójával.³⁸⁸ Erről voltaképpen már a dialógus első interakciója árulkodik, amennyiben Ábrahám nem pontosan arra reagál, amit Isten mond neki. Miután Isten kifejti, hogy nem akarja elrejtteni a pátriárka elől, amit tenni készül (ez, illetve ennek az okai is fontosak lesznek nemsokára), a következőt mondja neki: „Szodoma és Gomorra kiáltása mert nagy [hangos], és a bűnük mert nagyon súlyos, lemegyek, és megnézem a kiáltásukat ami bejutott hozzám minden tettüket, ha nem tudtam.” (Ter 18,20-21.) Ekkor áll elé Ábrahám, aki, ahogyan ezt már többször idéztük, ezzel a kérdéssel válaszol Istennek: „Valóban eltörlöd az igazat a bűnössel? Esetleg van ötven igaz a városban! Talán eltörlöd és nem emeled föl [a bűnét] a helynek az ötven igaz kedvéért, akik a körükben vannak? Ne legyen neked csinálni ezt a dolgot, hogy meghaladni az igazat a bűnössel, hogy legyen az igaz, mint a bűnös! Ne legyen neked! Talán az egész föld bírálja nem cselekszik [helyes] ítéletet?” (Ter 18,23-25.)

Itt azonnal felfedezhetjük az első problémát: Ábrahám nem pontosan arra reagál, amit YHWH mondott neki. Az Úr arról beszél, hogy biztos információt akar gyűjteni arról, mi is folyik a két városban, mennyiben tekinthetőek igaznak az információk, amik feljutottak hozzá, Ábrahám azonban azonnal azt feltételezi, hogy Isten el akarja törölni a városokat, arra, hogy „tudni akarom,” azzal reagál, hogy „valóban eltörlöd?” A városok elpusztításáról tehát nem Isten beszél, hanem ő. Természetesen lehetséges, hogy Ábrahám pontosan tudja, hogy a városok bűnösségéről Istenhez eljutott hírek nehezen lehetnének „túlzóak,” ezért reagál azonnal így. Sőt, az is lehetséges, hogy – tekintettel az immár többször emlegetett feltevésre, amely szerint ez a beszélgetés irodalmi keletkezését tekintve későbbi, mint a Ter 19-ben található elbeszélés a két város pusztulásáról – esetleg a szerző rövidítésével van dolgunk, aki nem akarja

³⁸⁷ Vö. MACDONALD, *Listening to Abraham*, 35.

³⁸⁸ Nathan MacDonald megfogalmazása szerint Ábrahám ebben a történetben „másfajta látásmódot” (different vision) fejez ki. Amit el kell dönteni, hogy melyik az autentikus istenkép: Isten hangja, vagy a hang, amelyre Isten is figyel? Vö. MACDONALD, *Listening to Abraham*, 25. A következőkben részben az ő tanulmányát követjük az okfejtésben.

lényegtelen lépésekre pazarolni az elbeszélést. Tény azonban, hogy mindkét megközelítés *argumentum ex silentio*, vagyis Ábrahám reakciójára vonatkozóan olyan magyarázattal szolgál, amiről a történet nem beszél. Minket azonban első lépésként az érdekel, ami ténylegesen leírásra került a Ter 18-ban.

Isten részéről nem lehetünk biztosak benne, hogy egyáltalán tervezte-e a két város elpusztítását. Ő nem beszélt erről. Ezen a ponton kell megemlítenünk egy olyan megjegyzést, amely számunkra nem elfogadható. R. N. Whybray úgy fogalmaz a „Shall Not the Judge of All the Earth Do What Is Just?” című tanulmányában, hogy „függetlenül attól, hogy ez volt a szerző szándéka, vagy sem,” Istent olyan túlságosan heves vezetőnek ábrázolja a leírás, aki éppen ezért rászorul a szolgálói jótanácsaira.³⁸⁹ Számunkra két okból problémás a fenti kijelentés: egyrészt éppen a szerző eredeti szándéka utáni kutatás az, amit végzünk, vagyis a magyarázatunk nem lehet független a szerző szándékától; másrészt pedig amennyiben a szöveget magát engedjük kibontakozni, éppen ebben az esetben ami kirajzolódik, az, hogy ha valaki túlságosan heves, az – a leírás szerint – sokkal inkább Ábrahám, semmint YHWH.

Erre a különbségre pedig fel kell figyelniünk. Az általánosan elmondható a Szentírásban található elbeszélésekről, hogy (elsősorban feltételezhetően „követhetőségi okokból”) a dialógusok valóságosan pár-beszédek, nem találunk olyan leírást, amelyben kettőnél több személy beszélgetne egyidőben, hiszen egy ilyen narratív megoldás a hallgatót jó eséllyel összezavarná. Ezen a ponton pedig, miközben természetesen nem tekintjük eleve hiteltelennek azokat a beszédeket, amelyeket nem közvetlenül Isten szájából származtat a leírás, (a megközelítés nem „fekete-fehér”), mégis bizonyos mértékben figyelembe vesszük a *beszélő* felelősségét a kimondott szavakra vonatkozóan olyankor is, amikor Isten beszél, és olyankor is, amikor más közvetíti az Ő szavait. Másképpen megfogalmazva, találunk olyan elbeszéléseket a Héber Bibliában, amelyekben Isten beszél valakivel, és találunk olyan elbeszéléseket, amelyek esetében egy bizonyos személy beszél arról, amit Isten mondott neki. Ez utóbbi esetben pedig nem feledkezhetünk meg arról, hogy az adott személy interpretációját hallhatjuk. Ismét, ez távolról sem jelenti, hogy ez az interpretáció rossz, vagy hibás lenne (bár ilyen is előfordul), de azt mindenképpen, hogy a mondottakkal kapcsolatos felelősség „megoszlik.” Tudomásul vesszük eközben, hogy természetesen a Bibliában található írásokhoz képest transzcendens szinten jelen van a szent szerző, illetve a redaktorok végtelen sora, akik még egy magasabb szinten befolyásolták a szövegek kialakulását és formálódását, azonban éppen az ő

³⁸⁹ Vö. WHYBRAY, *Shall Not the Judge*, 9.

Istenre és képviselőire vonatkozó látásmódjuk egy szegmensének ignorálása lenne nem figyelembe venni azt, ahogyan a dialógusok különböző síkjait használják.

Álljon itt példának Isten és Józsue párbeszédei közül az, amelyben talán a leginkább felfedezhetővé és kézzelfoghatóvá válik a fenti gondolat és annak legitimitása, amelyben megtalálható az „Isten – Józsue” közötti síkja a párbeszédnek, ezt pedig követi a „Józsue – nép” sík, ahol is Izrael Isten által kiválasztott vezetője értelmezve közvetíti a nép számára mindazt, amit Istentől hallott. A Józs 3,7-8-ban Isten azt mondja Józsuénak: „ezen a napon elkezdelek nagyra tenni a szemében egész Izraelnek, amiből tudni fogják, hogy ahogyan voltam Mózesrel, leszek veled. És most parancsolt a szövetség ládáját vivő papoknak, mondván: «amint beértek a Jordán vizének szélére, álljatok meg a Jordánban.»” Isten pontosan ennyit mond Józsuénak. Elkezd nagyra tenni, és parancsolja meg, hogy a papok álljanak meg a Jordán vizében. Amit Józsue mond a népnek, némileg másképpen hangzik (Józs 3,9-10): „«Közeledjete ide és halljátok YHWH-nak, Isteneteknek szavát!» És ezt mondta Józsue: «Ebből fogjátok tudni, hogy él Isten a körötökben és hogy kiűzve kiűzi az arcotok elől a kánaánitát és a hittitát és a hivvitát és a perizitát és a girgasitát és az amoritát és a jebuzitát...»” Majd ezután történik Isten parancsának elismérlése és kiegészítése a papokról és a szövetség ládájáról. A figyelmes olvasó azonban felfigyelhet arra, hogy Isten egyáltalán nem beszélt a földet lakó népekről. Józsuéről beszélt, és a papokról. (Isten valójában Józsue könyvében egyetlen alkalommal sem említi a népeket, ehhez a legközelebb akkor kerül, amikor a földről beszél, amit Józsue által a népnek ad, de még ez is igen messze van a népek elűzésének említésétől.³⁹⁰) Ez természetesen nem azt jelenti, hogy ettől Józsue értelmezése Isten szavaira hibás lenne. Nekünk azonban észre kell vennünk, hogy a szent szerző nem pontosan azt „mondhatja Istennel,” amit aztán Józsue mond

³⁹⁰ Az isteni erőszakra vonatkozóan mindenesetre úgy tűnik, van Józsue könyvében valami, amit a szerzőnek valamiért nehezebb esik Isten „szájába adni.” Ékes példája ennek a Jerikó elpusztításával kapcsolatos instrukciók sora is, amelyben nem Isten parancsolja, hogy a ׀׀׀-et foganatosítva mindent és mindenkit pusztítsanak el, hanem Józsue (Józs 6,18-19), Isten pedig még akkor is, amikor arról beszél, hogy a város falai leomlanak, utolsó utasításként mindössze annyit mond: „És leomlanak a város falai önmaga alá, és menjen föl a nép, minden férfi önmaga előtt [lényegében ~egyenesen].” (Józs 6,5.) Ezzel véget ér az utasítások sora. Isten nem parancsol öldöklést. Ismét, immár sokadszor, ez nem azt jelenti, hogy akkor Józsue rosszul érti Isten szándékait, de a Szentírásban előfordulhat olyan, hogy oda kell figyelnünk arra is, amit a szerző végül nem mond ki Istennel, nem csak arra, amit kimondat. (És félreértés ne essék, a szent szerző számára az pl. nem okoz gondot, hogy Istent olyasvalakiként ábrázolja, aki jégesővel hatalmas pusztítást végez az ellenség körében, mégis, előfordulhat, hogy a transzcendens Isten megtapasztalt valósága és annak korhoz és kultúrához kötött szükségképpen mindig csökevényes megértésének szüntelen disszonanciája – és ebben a transzcendens Isten valóságossága, valamint az emberben rejlő *capax Dei* – esetenként nem abban mutatkozik meg, hogy az, amit Isten kimond, meghaladja a kort és kultúrát, hanem abban, hogy azzal haladja meg a kort és kultúrát, amit nem mond ki.)

arról, hogy mit mondott Isten, ez pedig a kimondott szavakkal kapcsolatos felelősség megosztását eredményezi a szereplők között.³⁹¹

Vagyis igenis figyelembe kell vennünk, hogy Isten nem beszélt arról a Ter 18-ban, hogy el akarná törölni Szodomát és Gomorrát a föld színéről. Ezt Ábrahám feltételezte. Ezen a ponton pedig további felfedezéseket is tehetünk, ha odafigyelünk arra, amit a szöveg elénk tár. Általános, hogy a Ter 18-ban Isten és Ábrahám párbeszéde kapcsán alkudozásról beszélünk, ami bizonyos értelemben helytálló is. Vannak azonban zavaró körülmények. Fel kell tennünk ugyanis a kérdést, Ábrahámot ebben az esetben vevőnek, vagy eladónak kellene minősítenünk? Az egész párbeszédben ő az, aki különleges retorikát használ (vegyük észre a megszólalásai „extravaganciáját,” a 18,27-ben pornak és hamunak nevezi önmagát,³⁹² folyamatosan szabadkozik, hogy beszélni mer, ld. 18,27.30.31.32), ez pedig az eladó „taktikája,” amivel egyfajta fiktív kapcsolatot alakít ki a vevővel, ezzel próbálva rávenni arra, hogy vásároljon.³⁹³ Azonban az eladó előnye, hogy ismeri az árut, Ábrahám viszont a kettejük között Isten javára meglévő (tudás-) különbséget hangsúlyozza (amire már csak azért sincs szükség, mert Isten maga azzal a pár szóval, amit a „diszkusszió” bevezetéseként mond Ábrahámról, éppen a különbség relativizálását akarná elérni³⁹⁴), ami pedig a vevő tulajdonsága.

Amennyiben viszont Ábrahám a vevő (és az tűnik valószínűbbnek, miközben figyeljünk föl arra, hogy Isten nem viselkedik sem vevőként, sem eladóként), sajátosan alakul az ár megállapításának folyamata. A vevő ugyanis értelemszerűen meg fogja próbálni lealkudni az árat, és minél olcsóbban hozzájutni az áruhoz. Ebben az esetben Ábrahám alacsony árat fog mondani, ami aztán fölfelé mozdul el addig, ameddig meg nem állapodik egymással a két fél egy mindkettejük számára jutányos végeredményben. (Ábrahám ötven igazban határozza meg a „kezdő árat,” ebben az esetben a példa kedvéért tegyük föl, hogy azt feltételezi, hogy Isten majd kétszázat mond, a végén pedig megállapodnak százhuszban, az ár tehát a kezdőpontról fölfelé fog elmozdulni.) Isten viszont minden új árba alkudozás nélkül beleegyezik. Ez is arra mutat tehát, hogy kettejük közül Ábrahám az, aki alkudozik, Isten ezt nem teszi.³⁹⁵ Vagyis ismét

³⁹¹ A rosszul értelmezésre szélsőséges újszövetségi példának említhetnénk szinte minden olyan esetet, amikor nem Jézus beszél önmagáról, hanem jóformán bárki más beszél róla, ugyanis az evangéliumok hemzsegnek a példaktól arra vonatkozóan, hogy Jézuson önmagán kívül szinte mindenki (élen az apostolokkal) félreérti, és a sajátjától eltérő módon interpretálja őt. Kivételes és „fény a sötétségben” pillanatnak tűnhet, amikor Péter a vallomásaiban elismeri, hogy Jézus a messiás (Mk 8,29 párh.), de ez is csak pár pillanatig tart, Jézus következő kijelentésébe a messiás sorsáról már olyan mértékben köt bele ugyanaz a Péter, aki az imént megvallotta őt, hogy Jézusnak azonnal és nyersen korrigálnia kell az „apostolfejedelmet.”

³⁹² Ezzel esetleg a teremtésre és a bűnbeesésre utalna (Ter 2,17 és 3,19), amikor Isten megcsinálta, azután viszont megbüntette a teremtést, vö. PETERSON, *Genesis*, 168.

³⁹³ Vö. MACDONALD, *Listening to Abraham*, 31.

³⁹⁴ Vö. uo., 32. 35.

³⁹⁵ Vö. uo., 35.

meg kell állapítanunk, hogy ebben az esetben is, amennyiben a dialógust egyezkedésnek tekintjük, Ábrahám szemén keresztül nézzük és értelmezzük az eseményeket, nem pedig Isten szemén keresztül. Ezen a ponton azt is ki kell jelentenünk, hogy ebből az okból nem tudunk azonosulni Walter Brueggemann magyarázatával arra vonatkozóan, hogy Ábrahám lenne az, aki Istent tanítja arra, hogy hogyan kerekedjen felül a kollektív látásmódon a büntetés tekintetében és hogyan vegye észre az igazvolt valóságteremtő erejét. Ez lehet Ábrahám megközelítése és értelmezése az eseményekre vonatkoztatva, amely megközelítést a magyarázat is magáévá tesz, Isten azonban másnak mutatkozik az elbeszélésben, mint akinek Ábrahám (és Brueggemann) látja.

6. A közbenjárás természete

A fent bemutatott megközelítés hasznos lehet az arra a kérdésre adandó válasz keresésében is, hogy akkor miért áll meg végül Ábrahám tíz igaznál, miért nem alkudja le az árat egyetlen emberre. A választ Ábrahám hozzáállásában kell keresnünk, az ő elgondolásában arról, hogy mi az ő feladata, milyen közbenjárást vár tőle Isten. Azt az előző fejezetben elemeztük már, hogy Isten várja, provokálja a közbenjárást Ábrahám részéről attól a pillanattól, hogy megengedi neki, hogy részt vegyen az „isteni tanácsban” a két város sorsára vonatkozóan.³⁹⁶ Ez egyébiránt, vagyis hogy Ábrahám részt vehet az isteni tanácsban, egy a pátriárka prófétai minőségére utaló jel lehetne a fejezetben, Nathan MacDonald használja is a „prófétai közbenjáró” kifejezést, amelynek a problematikus mivoltát ebben a fejezetben mutattuk be.³⁹⁷ Nem vagyunk meggyőződve arról, hogy valóságosan létezik ez a kategória, de még amennyiben el is fogadjuk, akkor is találunk olyan nyomokat a szövegben, amelyek kevésbé prófétai, mint inkább más jellegű közbenjárásra engednek következtetni.

Már az „Isten elé állni” kifejezés a Ter 18,22-ben is inkább papi közbenjárásra utal, hiszen Izraelben az jellemzően a papságra jellemző szókincs része. A עמד לפני יהוה kifejezés összesen 27 szentírási versben fordul elő, a legtöbbször a Krónikák Második könyvében (5x, 3x kultikus szövegekörnyezetben), de a papi szerkesztők keze nyomát bőségesen magán viselő Leviták (4x, mindig kultikus szövegekörnyezetben) és Számok (4x, mindig kultikus szövegekörnyezetben) könyvei is jelzik, hogy a papsághoz kötődő kifejezéssel van dolgunk. De ezen felül is találunk a közbenjárás papi jellegére utaló kifejezést, ez pedig a 18,24-ben (és 26-

³⁹⁶ Az isteni tanács mibenlétéről, és a próféta ott betöltött szerepéről volt már szó ebben a fejezetben, de kitérünk még rá a következő fejezetben is.

³⁹⁷ Vö. MACDONALD, *Listening to Abraham*, 39-40.

ban) a „fölemelni” szó. A szövegkörnyezetből feltételezhetjük, hogy a hely bűnének fölemeléséről van szó, de erre enged következtetni a LXX-ban a „fölemelni” fordításául (és értelmezésül) választott ἀνίημι, vagyis „elengedni, megbocsátani” kifejezés is. Amikor pedig Isten beleegyezik az első mennyiségbe, ugyanúgy a „fölemelni” kifejezést használja a 18,26-ban, mint a kérdésben Ábrahám. (Ebben az esetben a LXX a „Miatyánk” imádságban is található ἀφίημι szót használja, jelentésében lényegében azonos az ἀνίημι-vel.) Kétségtelen sajátossága az elbeszélésnek, hogy nem használja, nem teszi kifejezetté bűnt leíró szavak segítségével a fölemelés pontos jelentését (feltételezhetően azért sem, mert azt a szerző egyértelműnek tekinti), mindössze az ige szerepel, azonban amennyiben megvizsgáljuk, hogyan fordul elő a bűn kontextusában a „fölemelni” ige, láthatjuk a papi szerkesztői körhöz való kötődését. A נָשַׁן és a נָשַׁן kifejezések, vagyis a „bűnt fölemelni” összesen 29x szerepel a Héber Bibliában, ebből a leggyakrabban Ezekiel prófétánál (9x), aki szintén kötődik a papi körökhöz, ezen kívül a Leviták (5x) és a Számok (7x) könyvében találkozunk a leggyakrabban a kifejezéssel, vagyis ténylegesen feltételezhető, hogy a kifejezésnek a papi szövegekkel van erős kapcsolódása, következtethetünk a papság csoportjához köthető szóhasználatra, rájuk történő utalásra, amennyiben ezt a kifejezést találjuk egy elbeszélésben. (A נָשַׁן és נָשַׁן összesen 5 alkalommal fordul elő a Héber Bibliában, 3x a Leviták, 2x a Számok könyvében, a szintén ugyanebből a töből származó נָשַׁן és a נָשַׁן pedig még 6x.) A Ter 18,24-ben és 26-ban pedig szerepel. Nem tűnik tehát megalapozatlannak egy olyan megközelítés sem, amely Ábrahám közbenjárását inkább papi jellegűnek gondolja, mint prófétainak.³⁹⁸ Korábban láttuk már, hogy lényegében nincs akadálya annak, hogy Ábrahámot, mint esetenként olyan személyt szemléljünk, aki papi jellegű karakterjegyekkel is rendelkezik, ebben az esetben pedig a közbenjárása a szerző szándéka szerint esetleg ismét a papi vonásait hozná előtérbe.

Amennyiben pedig folytatjuk a történetben szereplő szavak vizsgálatát, olyan jeleket is találunk, amelyek mintha Ábrahám uralkodói karakterére engednének következtetni. Fontosnak tűnnek ugyanis a 18,19-ben az Isten által használt צדקה és משפט, valamint az Ábrahám által a 18,25-ben használt שפט és משפט szavak. Az ismétlődő משפט elsődleges jelentése „döntés, ítélet.” Ennek az ítéletnek azonban a tárgyai, amennyiben az uralkodó igazságosnak akar feltűnni, a Szentírásban igen gyakran a nyomorultak, a rászorulóknak (tehát a róluk történő gondoskodás), vagyis ami Isten oldaláról igazságos döntés, vagy igazságos ítélet, az az ember (a nyomorult) oldaláról nézve gyakran együttérzés és kegyelem.³⁹⁹ Emellett azt is meg kell említenünk, hogy

³⁹⁸ Így vélekedik pl. LIPTON, *Limits of Intercession*, 35. Ő is használja a „prófétai közbenjárás” kifejezést, de ő Mózesre az aranyborjú-incidens kapcsán, erről lesz még szó.

³⁹⁹ Vö. KRAŠOVEC, *Reward, Punishment, and Forgiveness*, 62.

Isten maga úgy beszél Ábrahámról, mint aki majd YHWH útját fogja tanítani gyermekeinek. Amennyiben pedig megvizsgáljuk, hogy YHWH útja mit jelent, gyakran azzal találkozunk, hogy az lényegében bűnbocsánat és élet.⁴⁰⁰ (Hogy csak két példát hozzunk, az Ez 18 hosszasan értekezik arról, hogy nem az Úr útjaival van gond, hanem Izrael útjaival, azok vezetnek a halálba, miközben az Úr útja élet. Ezzel kapcsolatban mondja nem egyszer Isten, hogy „Térjete meg, és éljete!” A Zsolt 103 is olyan kontextusban beszél YHWH útjáról, mint ami kötődik Isten igazságosságához, amit az elnyomott felé gyakorol, illetve közvetlenül azután, hogy kijelenti, hogy Isten megtanította az útját Mózesnek, arról beszél, hogy Isten irgalmas.) Vagyis Isten, az uralkodó akarja megtanítani Ábrahámnak, hogy mit is jelent uralkodni, és mit is jelent igazságosan uralkodni, ebből következően pedig Ábrahám jól látja, a történetben szerepet kell kapjon az irgalom, az együttérzés és a kegyelem.

Az az irgalom, együttérzés és kegyelem, aminek gyakorlásáért Isten igényli a közvetítést, igényli a közbenjárást. Miközben Ő a kezdeményező, ragaszkodik az emberi közreműködéshez. Ez is olyasmi, ami a működés elve lesz a későbbiekben, olyasmi, amit Ábrahámnak majd meg kell tanítania a gyermekeinek, ahogyan erre Isten a párbeszédet bevezető szavaiban utal. És Isten tökéletesen komolyan gondolja az együttműködést. Miközben Ábrahám ténylegesen az alkudozás során inkább olyannak tűnt, mint egy gyermek, aki azért alkudozik a szüleivel, mert meg akarja tudni, hol vannak a határok (nem pedig vevőnek egy adásvétel során),⁴⁰¹ Isten annyira komolyan veszi a szavait, hogy azoknak megfelelően cselekszik: igazakat keres a városban, de nem talál tízet, elpusztítja a két várost (ez is olyasmi, amiről Ábrahám beszélt először, nem ő), és végül, amikor más megoldás nem mutatkozik, végül megmenti az igazakat, és megbünteti a bűnösöket.⁴⁰² Vagyis a közbenjárást valóságosnak kell tekintenünk, amelyben Ábrahám esetleg még bizonyos értelemben Isten ismeretének hiányában cselekszik, amennyiben szigorúbb bírónak látja, mint amilyen Isten a valóságban (miközben meg kell jegyeznünk, hogy ez a megközelítés megengedhető, de nem szükséges), a történetben pedig nagy szerepet kap az, hogy Isten tanítani akarja Ábrahámot az igazságos vezető tulajdonságaira és az Istennel való együttműködésre.

⁴⁰⁰ Erre a következtetésre jut MACDONALD, *Listening to Abraham*, 38-39.

⁴⁰¹ Vö. uo., 35.

⁴⁰² Vö. uo., 41.

7. Összefoglalás, végső ítélet

Elemzésünk kezdetén jeleztük, hogy miközben a szakasz vizsgálatát, ha nem is tekintjük okafogyottnak, de mindenesetre nem tekintjük azt az Ábrahám prófétaágához kapcsolódó történetnek. Ezzel együtt is gyümölcsöző lehet legalább az elbeszélés kapcsán felmerülő kérdésekre megpróbálni válaszokat találni, a közbenjárás, és Isten alaposabb megértése érdekében. Röviden bemutattuk, hogy van némi zavar a szereplők számának tekintetében, ezt azonban egy feltételezhetően késői redaktor mind a számokra, mind a személyek kilétére vonatkozóan tisztázni igyekezett, vagyis a látogatók számának vizsgálata segítségével megállapításokat tudunk tenni a dialógus késői keletkezésére vonatkozóan.

Ezután vizsgálnunk kellett azt a központi kérdést, hogyan jelenik meg a Szodomáért és Gomorráért végzett közbenjárás történetében Isten igazságossága, hogyan kell azt megértenünk, és hogyan valósul meg ez az igazságosság olyankor, amikor az erkölcsi élet természete szerint elsősorban és hangsúlyosan az egyén szférájába tartozik, a büntetés viszont, úgy tűnik, közösségi, kollektív (természeti és történelmi) síkon valósul meg, ami így annak kitehet olyanokat is, akik maguk nem tekinthetők erkölcsi értelemben elítélendőnek. Ezt a nehézséget azért is tekintettük központi jelentőségűnek, mert az Isten szándéka szerinti élet melletti döntésben az ókori ember számára is az a legfontosabb alaptétel, mely szerint Isten az igazat jutalmazza és a bűnöst bünteti. Amennyiben ez az alaptétel nem igaz, ha az igaz és a bűnös sorsa között nincs különbség, az az erkölcsös élet melletti döntés értelmét szünteti meg. Az Ábrahám kérdésre adott legelső válasz megtalálásához segítségül hívtuk Ezekiel próféta könyvét, amely már foglalkozott az egyéni és kollektív büntetés kérdéskörével. Az elbeszélésre vonatkozóan pedig a tudósok legnagyobb része azt az álláspontot képviseli, hogy a történet tekinthető elmozdulásnak a kollektív büntetés koncepciójától az egyénibb irányába. Vannak azonban olyanok, akik még ennél is továbbmenve egy olyan új teológiai tény kikristályosodását látják a szövegben Ábrahám Istennek adott tanítása mentén, amely immár az igazvoltot, az ártatlanságot jelentősebb valóságformáló erőnek tekinti, mint a bűnt. Miközben az alapvető megfigyeléssel egyet tudunk érteni, a megközelítést, amely szerint ebben a történetben Ábrahám lenne Isten tanítója, nem találtuk megalapozottnak.

Végül a legtöbb exegeta felteszi a kérdést, mi az oka annak, hogy Ábrahám tíz igaznál már „nem egy lejjebb,” nem alkudozik tovább Istennel, így erre a kérdésre is megpróbáltunk választ találni. A legtöbb magyarázat a tíz személynek, mint a közösséget meghatározó minimum mennyiségnek a természetéből kiindulva érti meg annak az okát, hogy a pátriárka megáll ennél a számnál, általában feltételezve azt, hogy ennyi személy már lehet olyan „kritikus tömeg,” amelynek reális esélye van arra, hogy megváltoztassa magát a nagy közösséget,

amelynek része, ennél kevesebb személy esetében azonban ez az esély nem adott. Mi magunk is ezt tekintjük a legvalószínűbb válasznak, figyelembe véve, hogy a történet természetes módon „szakad félbe,” semmi nyomát nem találjuk, hogy akár Isten, akár Ábrahám folytatni akarná az alkudozást, vagyis úgy tűnik, mintha mindketten evidenciának gondolnák, hogy a dialógus végére értek. Ezen kívül figyelemreméltónak és fő gondolatmenetében helytállóknak (noha a szöveg alapján inkább továbbgondolásnak, mint szövegértelmezésnek) tekintettük Jože Krašovec megközelítését is, amely eltávolodva a konkrét számoktól abban látta Ábrahám elhallgatásának okát, hogy maga az ősatya az alkudozás végére ráébredt arra, hogy téves előfeltételezések mentén közelítette meg Isten igazságosságának kérdését, amely igazságosság sokféle módon megvalósulhat, Isten irgalma pedig nem lehet vele szemben támasztott elvárás, és nem köthető számokban kifejezhető mennyiségekhez. Ezt a tanulmányt azért is tekintettük jelentősnek, mert felhívta a figyelmet arra, hogy Isten nem pontosan úgy viselkedik ebben a történetben, mint ahogyan a legtöbben ezt feltételezik, ez a kiindulási pont pedig immár lehetővé tette, hogy felvázoljuk a különbséget aközött, ahogyan Ábrahám megérti az eseményeket, és ahogyan Isten.

A legtöbb magyarázat ugyanis tudattalanul is Ábrahám látásmódját teszi magáévá, amely látásmód azonban a narratívában különbözik YHWH látásmódjától. Ábrahám az, aki az első pillanattól feltételezi, hogy Isten el akarja pusztítani a két várost, ő feltételezi, hogy kollektív büntetést szándékozik alkalmazni, ő az, aki a közbenjárást alkudozásként fogja fel. Isten ezzel szemben nem beszél a városok elpusztításáról, csak akkor, amikor Ábrahám úgy teszi fel a kérdést, hogy Isten elpusztítja-e a várost akkor is, ha csak negyvenöt igazat talál benne (18,28, amikor Ábrahám először teszi fel így a kérdést, még csak nem is használja a kérdésben használt kifejezést, ami a 18,24-ben az eltörlésükre, a 18,25-ben a halálukra utal, hanem azt mondja, megbocsát a helynek az igazak kedvéért). Isten nem alkudozik Ábrahámmal, minden a számára felkínált új számot elfogad. Vagyis az elbeszélés általánosan elfogadott értelmezési horizontja kevésbé egyezik Isten látásmódjával, inkább az abban részt vevő Ábraháméval.

Végül rá kellett még mutatnunk a közbenjárás végzése kapcsán annak árnyalataira, vagyis hogy egyes exegeták a történetet prófétai közbenjárásnak tekintik, miközben a szövegben található kifejezések inkább a papi közbenjárás kategóriájához közeleink mutatják be az eseményeket. Hozzáfüztük ehhez azt a megfigyelést is, hogy a kifejezések szintjén az elbeszélés háttérében mintha az igazságos uralkodó alakja is felfedezhető lenne. Ez különösen annak fényében bizonyult fontos észrevételnek, hogy Isten akkor, amikor a Szodomáról és Gomorráról folytatott párbeszédbe meghívja Ábrahámot, ezt éppen azzal a megfontolással

teszi, hogy Ábrahám majd minta és példakép lesz a következő generációknak. Vagyis az Istennel való együttműködés tekintetében, amelyhez maga Isten ragaszkodik (hiszen Ő hívja meg Ábrahámot a dialógusba, Ő ragaszkodik ahhoz, hogy Ábrahám „hozzászóljon” a felvetéséhez, vagyis lényegében közbenjárjon), és az igazságosság tekintetében (Ábrahám utódainak majd meg kell tartani YHWH útját, hogy amit tesznek *הקדק* és *משפט* legyen) is a konkrét „gyakorlaton” keresztül tanulja meg az ősatya azt, amit az utódoknak majd tudniuk kell Istenről, az Ő igazságosságáról és a vele való együttműködésről. Ábrahám tehát ebben a történetben valóságos közbenjárást végez (pontosan az fog történni, amit ő mondott), amire maga Isten hívja meg. A pátriárka eközben tanul Istenről, akinek az igazságossága nem kell minden körülmények között osztó igazságosság legyen. Emellett esetleg az igazvolt erejét is fölfedezi a bűnnel szemben, és megteszi a közbenjárásban azt, amit Szodoma és Gomorra *közösségeivel* szemben kötelességének gondol. Isten pedig gondoskodik az igaz individuumokról, akiknek a száma nem bizonyul elégnek ahhoz, hogy a kollektívát megmentse, és igazságosan bünteti a bűnösöket.⁴⁰³

iii. Mózes és Sámuel

Fejezetünk első részében emlegettük Mózeset és Sámuelét is a próféták között, valamint velük kapcsolatban világossá tettük (ahogyan azt teszi a Szentírás is), hogy minden kétséget kizáróan Izrael nagy közbenjáróiról beszélünk, vagyis ebben az alfejezetben, amikor a próféták közbenjárói tevékenységét kifejezetten hangsúlyozó szövegek alaposabb vizsgálatát tűztük ki magunk elé, vissza kell térnünk a választott nép nagy közbenjáróinak, Mózesnek és Sámuelnek a karaktereire, hogy alaposabban tanulmányozzuk, mit mondhatunk az ő prófétai közbenjárásaikról. Különös tekintettel azonban arra, hogy a Mózesre vonatkozó szakaszokat valóságosan kimerítő módon elemeztük már (legalábbis a mi kérdéskörünk szempontjából), nem tűnik úgy, hogy Mózes közbenjárásaira vonatkozóan az egyes szövegek további vizsgálatával további információk kinyerhetőek volnának. Ami azonban meglátásunk szerint jelentős, az (hasonlóan Ábrahámhoz) Mózes prófétaságának kérdése. Soha senkiben nem merült fel, hogy Mózes közbenjárásainak tényét, a közvetítői mivoltát és ezen belül a közbenjárói minőségét, annak is kiemelkedő és példaszerű jelentőségét kétségbe vonja.

⁴⁰³ Az előző fejezetben tárgyaltuk a történetnek ezt az aspektusát, ezért nem éreztük szükségesnek, hogy önmagunkat ismételjünk ebben az alfejezetben, azonban emlékeztető jelleggel meg kell említenünk, hogy a Szentírás leírása szerint a két város teljes lakossága ténylegesen egyenként és személyesen bűnös volt, akik rászolgáltak a büntetésre, szemben az egyetlen igaz Lóttal és családjával, akik viszont Isten igazságosságának megfelelően meg is menekültek.

Amennyiben azonban azt a kérdést tesszük fel, mit tudunk mondani Mózesről, a prófétáról, és még inkább Mózesről, a prófétáról, aki közbenjár, úgy hisszük, a kép némileg árnyaltabbá válik.

Első kijelentésként leszögezhetjük, hogy a Tóra egyetlen alkalommal sem emlékezik meg Mózesről úgy, mint aki azért járna közben, *mert* próféta. Sőt, ahogyan korábban jeleztük már, szinte soha nem mondja Mózesről, hogy egyáltalán próféta lenne. Valójában kevés dolgot tudunk meg róla. Megtudjuk, hogy Lévi törzséből származik (Kiv 2,1-2), nyolcvan éves (7,7), megtudjuk, hogy van egy bátyja, Áron (4,14), aki levita, egy nővére (2,4), akit Mirjamnak hívnak (15,20), hogy van egy felesége, Cippora (18,2), két gyermeke, Gersom és Eliezer (18,3-4), egy (bölc)s apósa, Jetró (18,1), másutt Hobáb (Szám 10,29), hogy alázatosabb, mint bárki a földön (Szám 12,3), hogy százhusz esztendősen hal meg az ígélet földjének határán (MTörv 31,2), és mindössze a Tóra egyik legutolsó mondatában találkozunk azzal a megfogalmazással, Mózes halála kapcsán, hogy „és nem támadt több próféta Izraelben, mint Mózes, akit YHWH szemtől szemben ismert.” (MTörv 34,10; ezt megelőzően Mózes beszélt arról, hogy Isten majd prófétát támaszt, „mint ő,” MTörv 18,15.)⁴⁰⁴

Ami talán ennél is érdekesebb, hogy miközben, ahogyan ezt a fejezet első felében bemutattuk, vannak olyan szövegrészletek, amelyek utalnak Mózes prófétságára, de róla ezt kifejezetten nem mondja a szöveg, a két testvérét viszont nem vonakodik annak nevezni. Amikor elküldi Mózeszt a fáraóhoz, Mózes pedig ellenkezik, Isten azt mondja neki (Kiv 7,1): „tettelek téged istennek a fáraónak, és Áron, a bátyád lesz a prófétád.” (Ezt a szövegrészt idéztük már.) Figyelemreméltó azonban, hogy a nővérét, Mirjamot is kifejezetten prófétaasszonynak nevezi a szöveg, amikor énekelni kezd a Sás-tengeren történt átvonulás után (Kiv 15,20). Prófétaasszonyt nem ismerünk sokat, Mirjamon kívül összesen négy asszonyról mondja ezt a Héber Biblia. (Debóra Bír 4,4; Hulda 2Kir 22,14; Noadja Neh 6,14; és Izajás meg nem nevezett felesége Iz 8,3 – bár ő esetleg „pusztán” a próféta feleségeként birtokolja a címet.) Egyesek arra gondolnak, Mirjam talán azért kapja a titulust, mert énekel, az énekeseket pedig az előadás közben kinyilvánuló emelkedett érzelmi állapotuk miatt esetleg hasonló módon „elragadtatottnak” láthatta a közönség, mint esetenként a prófétákat (Debóra is énekel), azonban valószínűbbnek tűnik, hogy a „Mirjam, a prófétaasszony, Áron nővére” volt Mirjam teljes „titulusa.”⁴⁰⁵ Vagyis mindkettejükkel kapcsolatban probléma nélkül kijelenti a szöveg, hogy próféták, csak éppen Mózesrel kapcsolatban nem.

Az érvelésünk ezzel együtt sem aköré épül, hogy Mózes valójában nem volt próféta, mivel a szöveg több alkalommal utal rá ilyen minőségében. A kulcsszavunk azonban éppen az

⁴⁰⁴ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 568.

⁴⁰⁵ Vö. PROPP, *Exodus 1–18*, 546–547.

„utalni.” Másképpen megfogalmazva, többször emlegettük már, mert a disszertáció megértéséhez nem nélkülözhető információ, mely szerint Izraelben egy sajátos, a vallási struktúrákkal kapcsolatos vonás az egyes közvetítői tisztségek szétválása, amely szétválást legalábbis olyan élesen, mint Izraelben, az országukat körülvevő ókori közel-keleti világban nem látjuk. Amennyiben pedig a Mózesrel kapcsolatos hagyomány ősi (esetleg leírás előtti) állapotára kérdezzük rá, könnyen elképzelhető, hogy olyan adottságokat találunk, amelyek a közvetítői tisztségek differenciálódása előtti állapotokra engednek következtetni. Nem kívánunk belebonyolódni mélységében a Mózesrel kapcsolatos hagyományok történetiségéről szóló vitába, a mi szempontunkból a lényeges, hogy ezen hagyományok ősisége sok esetben már csak nyelvészeti szempontból is megkérdőjelezhetetlen (ld. pl. éppen Mózes énekének archaikus nyelvi megoldásait a Kiv 15,1-18-ban⁴⁰⁶). Az pedig minden vallásos hallgató számára világos, hogy Mózes a *par excellence* közbenjáró.⁴⁰⁷ De valójában Mózes a *par excellence* bármi és akármi a Bibliában!

Kétségtelen, hogy közbenjáró, de közben bíró is, mégpedig a legfőbb bírója Izraelnek. Már a Kiv 18,13 elárulja, hogy Mózes reggeltől estig a nép ügyes-bajos dolgaiban bíraskodik. Ekkor tanácsolja neki az apósa, hogy alkalmazza a *szubszidiaritás* elvét, és csak a legfontosabb ügyekkel foglalkozzon. Az isteni erő szétoszlásával, mint amit a „prófétai tisztség” elosztásánál (Szám 11,24-29) olvashatunk, ebben a leírásban nem találkozunk. Valójában azonban a Számok könyvében is a nép terheinek hordozásáról van szó, emiatt panaszkodik Mózes, és ebben segít neki, hogy a kiválasztott személyek kapnak a rajta levő lélekből. Az emberek, akik közül ki kell választani hetvenet, a Számok könyvének tanúsága szerint a nép vénei közül valók (Szám 11,16). A vének pedig a családok, esetleg a törzsek fejei voltak, vagyis eleve az volt a feladatuk, hogy a harcban vezetők legyenek, a tanácsadásban bölcssek, a vitákban pedig döntőbírók.⁴⁰⁸ Vagyis a profétai lélek szétoszlása is elsősorban (és kevéssé differenciáltan) a bírának, vagyis a vezetőnek és közvetítőnek a feladataira képesítette azokat, akik részesedtek a lélekben. Ennek

⁴⁰⁶ Vö. pl. a *yaqtol* használatát a korábbi észak-nyugati semita modális (*yaqtulu*) jelentésárnyalattal (Kiv 15,2 „magasztaljam, dicsérjem”), más esetben ez a *yaqtol* a narratív múltnak (*yaqtul* – ebből lesz majd a későbbiekben a *wayyiqtol*) felel meg (15,7 „letörted, kinyújtottad, felfaltad”), a „paragogikus nun” a 15,14-ben a T/3 jelölésében, a ל'ִי helyén az eredeti ו'ִי a 15,5-ben (וְיִקְרָא), a מְִ használatát (a későbbi héberben pronominalis toldalékokkal általános, önmagában nem) 15,5...

⁴⁰⁷ MURRAY, *Mediator*, 746.

⁴⁰⁸ Vö. GRAY, *Numbers*, 110. Ő egyébként éppen azt jegyzi meg, hogy a későbbi szétválasztás, amelyben egyes vének katonai vezetők, mások bírák, ismét mások hivatalnokok lesznek, a letelepedett életmódnak a félnomád létezéshez képest komplexebb adottságaihoz illeszkednek jobban, vagyis a pusztai vándorlás idején a differenciálódást anakronisztikus feltételezésnek tartja.

a bíraskodásnak, a feladatkörnek az ősmintája nem más, mint Mózes, tőle „származnak” a bírák, tőle ered a bírói hivatal.⁴⁰⁹

Itt kell még megjegyeznünk, hogy miközben az „összizraelita” szemlélet szerint megírt, vagy talán még inkább szerkesztett Bírák könyvében a bíró mintha bizonyos értelemben a király előfutára lenne,⁴¹⁰ közben viszont tudunk arról, hogy az átmenet nem volt ennyire egyszerű. A karizmatikus kiválasztást felváltja a dinasztikus uralkodás; az eseti és ideiglenes vezetést háborúban és vitás kérdések eldöntése esetében felváltja a hivatalok kialakulása és a hosszan tartó uralkodás; illetve összességében is láthatjuk, hogy a szent szerzők véleménye a királysággal kapcsolatosan legalábbis ambivalens. A Bírák könyvének vége felé egyre gyakrabban ismétlődő refrénné válik, hogy „nem volt király Izraelben” (ez a könyv utolsó mondata is) ez pedig problémaként jelentkezik. Eközben viszont Sámuel, Izrael utolsó bírája az Istennel, és magával Sámuellel szemben elkövetett sértésként értelmezi, hogy a nép királyt akar (vö. Bír 17,6; 18,1; 19,1; 21,25, valamint 1Sám 8,5-22; 10,19; 12,19). A 12. fejezet azért is érdekes, mert Sámuel Mózesről és Árontól vezeti le a bírák sorát (1Sám 12,6), amelyben ő az utolsó. Miközben fenntartjuk állításunkat, hogy Mózes a *par excellence* bármi a Szentírásban, közben nem mehetünk el szó nélkül amellett, hogy valójában az összes lehetséges tisztség közül Mózes a legkevésbé király, ez azonban nagy valószínűséggel többet árul el a szent szerzőnek a királysághoz való viszonyáról, mint Mózesről. Eközben azért azzal is tisztában kell lennünk, hogy Mózes a Szentírásban a legnagyobb, lényegében az egyetlen „törvényadó,” ami pedig igen hangsúlyosan a királyok kiváltsága az ókori Közel-Keleten.⁴¹¹

Eközben viszont, ahogyan ezt korábban jeleztük is, Mózes esetében nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy Lévi törzsből származik, csak úgy, mint a testvére, Áron, akit majd Mózes főpápnak nevez ki, de eközben maga Mózes nem egyszer rendkívüli jelentőségű kultikus cselekvéseket végez, amelyeket csak és kizárólag a papoknak szabad. Mondhatjuk-e,

⁴⁰⁹ Vö. BARRY, J. D. és WOLCOTT, C. S., art. *Judge, Role in Israel*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n. „Moses acts as Israel’s first judge (Exod 18:13), among his many roles.” Ezt az utolsó tagmondatot járjuk körül ebben az alfejezetben.

⁴¹⁰ Ld. pl. az 1Sám-ben Sault, akinek mind a kiválasztása, mind a működése lényegében ugyanazon elvek mentén zajlik, mint amit a bírák esetében találunk. Vö. TALMON, S., *Kingship and the Ideology of the State*, in *King, Cult and Calendar in Ancient Israel: Collected Studies*, Magnes Press, Jerusalem 1986, 17.

⁴¹¹ A törvény Mózes törvénye, nem találkozunk Salamon, vagy Dávid, vagy Jozija törvényével, miközben a törvény kiadása az ókorban ezeken a területeken elsősorban propagandisztikus célokat szolgált, ugyanis éppen a király igazságosságát volt hivatott reprezentálni. Erről a célról ékesen tanúskodik pl. Hammurapi törvénykönyvének bevezetése, amelyben ezt olvassuk: „at that time Anum and Enlil named me / to promote the welfare of the people, / me, Hammurabi, the devout, god-fearing prince, / to cause justice to prevail in the land, / to destroy the wicked and the evil, / that the strong might not oppress the weak, / to rise like the sun over the black-headed (people), / and to light up the land.” *The Code of Hammurabi in ANET*, 164. Egyébiránt ebben a rövid részben is találunk utalást arra, hogy az igazságos királynak gondja kell legyen a gyengékre, hogy az erősek el ne nyomhassák.

hogy Mózes tekinthető a *par excellence* főpapnak? A szövetség megkötésének liturgikus eseményében Mózes megbíz fiatal izraelitákat, hogy áldozzanak fiatal bikákat, majd a vér felét az oltárra, a másik felét pedig a népre hinti (Kiv 24,5-6). Ilyen fajta cselekvéssel egyetlen másik alkalommal fogunk találkozni, ez pedig éppen Áron és fiainak „papszentelése” lesz a Lev 8,22-30-ban, amikor mind az oltárra, mind a résztvevőkre kerül az áldozati vérből.⁴¹² Abban a leírásban is Mózes lesz az, aki a szentelési szertartást végzi és felajánlja az adományokat. (Azt is megjegyezhetjük, hogy tekintettel arra, hogy a vérrel hintés összesen a szövetségekötéskor bemutatott áldozat és a papok fölszentelésének szertartásában van jelen, esetleg ez a párhuzam a szövetségekötésben a nép papi karakterének hangsúlyozását is szolgálhatja.)

A Szentírás tanúsága szerint a papság feladatkörére a történetben Isten majd csak a Kiv 28. fejezetében választja ki Áront és a fiait. Azt mondja Mózesnek: „És te közelítsd hozzád Áront, a bátyádat és a fiait vele, Izrael fiai között paposkodni⁴¹³ őt nekem.” Ezután kerül sor a díszes ruhák leírására, majd a Kiv 29-ben a szentelési áldozatbemutatás részletezésére, amelyre viszont nem kerül sor, csak a Levitikák könyvében. Vagyis Mózes az, aki az áldozatbemutatás vezetője a legősibb hagyományrétegek szerint, egyértelműen papi szolgálatot lát el, és abban az értelemben még Áron és fiai fölött is áll, hogy ő lesz az, aki a szentelési szertartást végzi.⁴¹⁴

Mózes ténylegesen a pusztában vándorló nép liturgiájának vezetője. A Tóra tanúsága szerint három alkalommal meg is áldja a népet, ami szintén elsősorban papi feladat, legalábbis a MTörv 10,8 szerint, amely említi, hogy Lévi fiai viszik a szövetség ladját, mert erre választotta ki őket YHWH, valamint arra, hogy a színe előtt álljanak (ld. az előző alfejezetet Ábrahám Isten színe előtt állásáról), szolgáljanak neki és a nevében áldást osszanak, ahogyan ezt teszik azóta is; valamint a 21,5 szerint, amely szöveg azt parancsolja: „és közeledjenek a papok, Lévi fiai, mert őket kiválasztotta YHWH, Istened, hogy szolgáljanak és áldást mondjanak YHWH nevében...” Mózes pedig megáldja a népet a Kiv 39,43-ban, amikor bemutatják neki mindazt, amit az Úr parancsa szerint és alapján (vö. 39,42) elvégeztek (a ruháktól kezdve az efodon és a sátoron keresztül az oltárokig); teljesen egyértelműen Áronnal együtt papi áldásban részesíti a népet, amikor az engesztelés szertartásának végeztével belépnek a megnyilatkozás sátrába, majd onnan kilépve megáldják a népet (Lev 9,23, az ige T/3-ban áll); utoljára pedig a

⁴¹² Vö. DOZEMAN, *Exodus*, 566.

⁴¹³ A szövegben nem a névszói, hanem az igei (יָרָד) formával találkozunk, ezért fordítottuk ebben az esetben igeként, eltekintve attól, hogy a kifejezés XXI. században bír némi pejoratív felhanggal.

⁴¹⁴ Tisztában vagyunk vele, hogy ennek semmi köze a Katolikus Egyházban magától értetődő gyakorlathoz, mely a papszentelést csak a püspök számára teszi lehetővé, mindössze egy egyszerű logikai eszmefuttatást végzünk arról, hogy az áldozatbemutatást végző személy Izraelben jó eséllyel (de nem minden esetben, vö. az előző fejezetben a szolgálatok differenciálódásáról mondottakat) pap, valamint némileg kiterjesztjük a Zsidókhoz írt levélben található „a magasabb rangú áldja meg az alacsonyabb rangút” elvet (Zsid 7,7).

halála előtt a MTörv 33-ban a törzsekről egyenként mondott áldása előtt a bevezető szöveg is arról árulkodik, hogy „ez az áldás, amivel megáldotta Mózes, Isten embere Izrael fiait halála előtt.” (MTörv 33,1.) Emellett megemlíthetjük még, hogy a Zsolt 99,6 is úgy emlékezik meg Mózesről, mint aki az Úr papja volt: „Mózes és Áron a papjai között, és Sámuel a nevét hívók között.”⁴¹⁵ Vagyis Mózesre úgy is emlékezik a hagyomány, mint aki pap volt, nem csak prófétaként vagy bíróként.

Nem feledkezünk meg arról, hogy Ozeás prófétának nevezte Mózeset (Oz 12,14), de megállapíthatjuk, hogy Mózes öt könyvében egyáltalán nem ez a vezérfonal, nem ez az a kategória, aminek a segítségével a Tóra érteni és értelmezni akarja Izrael szabadításának vezérét. Mózes, ahogyan látjuk, lényegében az ókori közel-keleti közvetítő szélesebb és lényegesen kevésbé konkretizált kategóriájába illik bele a leírások alapján. Kétségtelen, megkapja, és közvetíti Isten szavát, ami a próféták feladata. De vezeti a népet és dönt a peres ügyekben, valamint katonai vezetőként is megjelenik, ami a bíró feladata. Ezen kívül pedig Izrael liturgiáját is vezeti, ami pedig a pap feladata. De amennyiben még részletesebben vizsgálánk a pusztai vándorlás hagyományát, feltehetően más szolgálatokhoz köthető karakterjegyeket is felfedezhetnénk. A fő pont azonban, amit bizonyítani szeretnénk, úgy gondoljuk, kellő módon alátámasztásra került. Maga a Tóra szövege nem, vagy csak ritkán alkalmazza azokat a kategóriákat, amelyeket a jobb megértés reményében mi igyekszünk alkalmazni Mózesre. Miközben ő egyértelműen közbenjáró, számunkra nem látszik indokoltnak, hogy ezt a „hivatalát” a „prófétaságához” kössük.

Ugyanezt elmondhatjuk Sámuelről is. Az elbeszélés Sámuel kiválasztása kapcsán kimondja, hogy „felnőtt Sámuel, és YHWH vele volt, és nem hagyta, hogy egyetlen szava is leessen a földre. És megtudta egész Izrael Dántól egészen Beersebaig, hogy hiteles Sámuel prófétának YHWH-nak.” (1Sám 3,19-20.) Vagyis Sámuelről (szemben Mózesrel) szinte azonnal kimondja a Szentírás, hogy prófétai tisztséget visel.

Eközben viszont azt sem hagyja homályban a szöveg, hogy Sámuel Izrael bírója. Erről beszél Sámuel első könyve, amikor a 7,6-ban, a már korábban vizsgált szakaszban azt mondja: „És összegyűltek Micpában, és megvonták maguktól a vizet, és kiöntötték YHWH előtt, és böjtöltek azon a napon, és azt mondták ott: «véteztünk YHWH ellen,» és bíraskodott Sámuel Izrael fiai fölött Micpában.” Ennél pedig még hangsúlyosabb, amikor az elbeszélés kijelenti, hogy „És bíraskodott Sámuel Izraelben életének minden napján.” (1Sám 7,15.) A Micpában történt bíraskodás tehát nem egy egyszeri kivételes alkalom volt, hanem Sámuel ezt tette

⁴¹⁵ Ez a zsoltárvers még a Jer 15,1 kapcsán érdekes lesz.

haláláig. Ráadásul Sámuel abban is bírának mutatkozott, hogy a 7. fejezetben egy háborús helyzetben is vezetőként lépett föl, ami (ahogyan erről a Bírák könyve bőségesen tanúskodik) szintén a bíró feladata volt. (A 7,15-17 valószínűleg egy összefoglalás,⁴¹⁶ hiszen a következő fejezet azzal kezdődik, hogy Sámuel megöregszik, a fiai nem megfelelő bírák, így Izrael fiai királyt kérnek Istentől.) Ezenkívül, noha említettük már, fontosnak tartjuk ismét bizonyítékként idézni az 1Sám 12-t, amelyben Sámuel egy rövid összefoglalást ad Izrael történelméből, amelyben Mózeset és Áron nevezi meg, akik kihozták Izraelt Egyiptomból (12,8), majd utánuk említi Hacor vezérének, Sziszerának a fenyegetését (12,9), amikor is Izrael fiai Istenhez fordultak, bevallották a vétkeiket, Isten pedig vezetőket küldött nekik, név szerint Jerubbaalt, Barakot, Jiftachot és Sámuel (12,11). Ez utóbbi három névvel kapcsolatban (Sámuel neve előtt) fel sem merülhet más kategória, mint a „bírák,” vagyis Sámuel önmagát, és Mózeset is közéjük sorolja. Sámuel tehát Izrael bírása.

A figyelmesebb olvasó azonban eközben azt is észreveszi, hogy Sámuel nem egy alkalommal papi feladatokat is ellát. Oltárt állít Rámában (7,17), addig nem eszik senki, amíg áldást nem mond (9,13),⁴¹⁷ ráadásul már az 1Sám 2,18 arról tájékoztatja az olvasót, hogy Sámuel vászon efodot visel. Ezzel kapcsolatban éppen David Tsumura jegyzi meg, hogy a szöveg úgy ábrázolja Izrael utolsó bíróját, mint egy „kis papot.”⁴¹⁸ Más helyeken egyébként az anyagról, amivel itt találkozunk, olyan kontextusban beszél a Héber Biblia, mint ami kizárólag papi (és esetleg angyali) ruhák anyaga lehet.⁴¹⁹ (Ilyen ruhát viselnek Nob papjai vö. 1Sám 22,18; Dávid király vászon efodban táncol az Úr ládája előtt vö. 2Sám 6,14,⁴²⁰ a papok vászonból készült ruhát, nadrágot, turbánt, fejkötőt és tunikát viselnek vö. Kiv 28,42; 39,28; Lev 16,4; az angyalok pedig vászon ruhát viselnek Ezekiel könyvében, vö. Ez 9,3-4; 10,2.6.⁴²¹) Vagyis úgy tűnik, Sámuel nem áll messze attól, hogy papnak nevezzük.

⁴¹⁶ Vö. MCCARTER, *I Samuel*, 147.

⁴¹⁷ Az 1Sám 9,11-26-ban nem könnyű megkülönböztetni egymástól Sámuel prófétai és papi tevékenységeit, de tudomásunk van arról, hogy a próféták jelen voltak a helyi szentélyek környékén (1Kir 14,1-2 pl), miközben a papok végeztek jóslást (1Sám 14,3), vagyis az „átjárhatóság,” a differenciálódás hiánya még jelen van ezekben a leírásokban, így nem is kell különbséget tennünk. Vö. VAWTER, *Bevezetés*, 305., Tsumura azt állítja: „Samuel, the prophet and judge of Israel, was to say “grace” before the people ate, while the priestly role of slaughtering animals was taken by others.” TSUMURA, *Samuel*, 273. Nem látjuk okát ilyen megkülönböztetésnek, mert éppen abban a szövegben, amiben kivonja Sámuel az áldozatbemutatás alól, Sámuel áldásáról (בָּרַךְ, 1Sám 9,13) beszél a szent szerző (vö. MTörv 10,8).

⁴¹⁸ Vö. TSUMURA, *Samuel*, 160.

⁴¹⁹ Vö. MCCARTER, *I Samuel*, 83.

⁴²⁰ És ugyanez a Dávid áldozatot is mutat be, ahogyan az előző fejezetben már említettük, ez azonban ismét a hivatalok definitívabb differenciálódása előtti állapotot jelzi (továbbá esetleg a jeruzsálemi király papi szerepkörét Melizedek nyomán), valamint esetleg utalás Sámuel királyi (!) karakterére, amennyiben rajta kívül Dávid is visel efodot, ráadásul Sámuel anyja hoz neki egy kis köntöst, ami pedig papok és hercegek viselete. Vö. AULD, *I & II Samuel*, 49.

⁴²¹ GOLDBERG, L., art. 199 72, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 90.

Tévedés lenne azt gondolni, hogy azt kívántuk bemutatni ebben az alfejezetben, hogy Mózes és Sámuel „inkább” papok, vagy „inkább” bírák lennének, mint próféták, hogy ezzel próbáljuk meg elvenni az élet annak, hogy prófétákként mutatja be őket a szöveg, miközben mindketten közbenjárást végeznek. (Tudomásul vesszük, hogy annyira központi karakterek a közbenjárás kérdéskörében, hogy Isten az ő közbenjárásukat említi a Jer 15,1-ben, mint aminél nem lehetne hatékonyabbat elképzelni. De még az ő közbenjárásuk is kevésnek bizonyulna Jeruzsálem és Júda megmentésére.) Amit be kívántunk bizonyítani, hogy Mózesre, Sámuelre, és itt már visszautalhatunk arra, hogy Ábrahámra is igaz, hogy mindannyian rendelkeznek olyan karakterjegyekkel a róluk szóló leírások alapján, amelyek közül egyeseket a prófétai, másokat a papi, ismét másokat a „politikai vezetői” tisztségekhez köthetünk. Emellett mindhármukról elmondhatjuk, hogy közbenjárást, ráadásul eredményes közbenjárást végeznek a népért Isten előtt.

Természetesen feltehetjük a kérdést, hogyan kell ezt megértenünk, a felsorolt közvetítői hivatalok közül vajon melyikhez kellene kapcsolnunk a közbenjárást, ha helyesen akarjuk megérteni azt. Véleményünk szerint azonban a kérdés ebben az esetben hibás lenne, mert a szövegek maguk sem akarják kapcsolni azt az egyes hivatalokhoz, és pedig azért nem, mert maguk a szövegek nem ragaszkodnak ahhoz, hogy ezen kategóriák mentén értelmezzék Ábrahámot, Mózeset vagy éppen Sámuel. (Amennyiben ezt akarnák tenni, meglátásunk szerint egyenesen, vagy legalábbis egyenesebben kimondanák, melyiküket melyik kategóriába sorolják, ahogyan ez a Szentírásban másutt történik, vö. pl. Amacja, aki Bétel *papja* vö. Ám 7,10; Jeremiás, akit Isten *prófétául* rendelt vö. Jer 1,5; Ezekiel, akit Izrael fiaihoz, a lázadókhöz küld Isten, hogy megtudják, hogy *próféta* van közöttük vö. Ez 2,5; Elon, aki *bíró* volt Izraelben vö. Bír 12,11; Abdon, aki Elon után lett *bíró* vö. Bír 12,13 stb.) Számunkra a Héber Biblia gondolkozásának megfelelőbb állításnak tűnik, hogy Ábrahám, Mózes és Sámuel *közvetítők* voltak Isten és Izrael között a nép és Istene történetének korai időszakában, amely komplex hivatal természetéből fakadóan mindhárman végezték a közbenjárás szolgálatát, amikor arra volt szükség. Ábrahám, Mózes és Sámuel esetében nem azt olvassuk, hogy a próféta közbenjár, a pap áldozatot mutat be és a bíró peres ügyekben dönt, hanem azt, hogy a közvetítő prófétál, bíraskodik és „paposkodik.” És természetesen közbenjár.

iv. Résen állók Isten előtt

A fejezet utolsó vizsgálataként most arra a kérdésre próbálunk meg választ találni, mit jelent Ezekiel próféta könyvében a próféták kötelezettsége, hogy résen álljanak Isten előtt, hogy

beálljanak a fal réseibe, és visszatartsák az isteni büntetést. A továbbiakban nem járjuk körül minden részletében Ezekiel könyvének vonatkozó szakaszait, noha azok tekintélyes mennyiségű adattal szolgálhatnának arra vonatkozóan, hogyan gondolkozik a próféta, illetve mik voltak egészen pontosan azok a hiányosságok, amiket Isten kritikaként fogalmazott meg a korabeli prófétákkal szemben. A szövegrészek (különösen a 13,1-20) elsődleges tartalmának kifejtése ugyanis egészen más fókusz igényelne a vizsgálat közben, mint amibe az a kérdés tartozik, amire mi kívánunk választ találni, hogy ti. a résen állás elmulasztása a próféták részéről ténylegesen a népért végzett közbenjárás elmulasztását jelenti-e a két vizsgált versben. Ezért vizsgálatunk szigorúan a kifejezésre koncentrál, annak két előfordulására Ezekielnél, és arra, hogy a szövegekörnyezet és a lehetséges szentírási paralellek milyen jelentést valószínűsítenek a „résen állás” tekintetében.

Egészen pontosan az Ez 13,5 fogalmazza meg a próféták azon kötelességét, ill. annak elmulasztását, hogy „nem álltak a résbe,” azonban már a 2-4 igen erőteljes szavakkal kifejezi, hogy amit Ezekielnek jövendőlnie kell, a próféták ellen szól. (Figyeljük meg, a 13,2-4-ben öt alkalommal szerepel a רבב fő.) „Emberfia, prófétáld Izrael prófétái ellen, a maguknak prófétálóknak és mondd a szívükből prófétáknak:⁴²² halljátok YHWH szavát! Így beszél az Úr YHWH: «Jaj a bolond prófétáknak akik lelkük után járnak anélkül, hogy látnának. Mint a sakálok a romokon, úgy vannak a prófétáid Izrael. Nem mentetek föl a résekre és falazatok falat Izrael háza fölé, hogy álljatok a harcban YHWH napján!»” (Ez 13,2-5.) A szöveg ezután konkretizálja, miben látja Izrael Istene a próféták mulasztását: Hazugságot jövendöltek (13,6-7), amikor békét hirdettek, pedig nincs béke (13,10).

Ahogy láthatjuk, a kép dinamikusan változik. Első lépésként a prófétákat sakálokhoz hasonlítja, amelyek a romokon keresgélnek maguknak ennivalót. (A kifejezés jelenthetne rókát is, ahogyan pl. a SzIT fordítja, azonban a romok között keresgélés inkább a sakálokra jellemző.⁴²³) Vagyis Izrael társadalma egy rom (ne felejtjük, Ezekiel az első deportáció után Babilonban jövendöl⁴²⁴), a próféták azonban ahelyett, hogy valamilyen módon a felépítésén dolgoznának, még tovább élősködnek rajta. (A sakálokat egyébként is gyáva állatoknak tartották, ez már önmagában sértő.) A következő pillanatban azonban Izrael már szóló, amit

⁴²² A szöveg maga egy fantasztikus „hangjáték” a 'נ' 'ל' 'ב' 'א' és 'מ' hangokkal: „hnnbb'y m w'mrt lnby'y mllbbm.”

⁴²³ A következő kép esetében már indokolt lenne rókának fordítani a szót, mivel a rókák gyakran dézsmálták a szőlőt (vö. Salamon Éneke 2,15), valamint a fallal kapcsolatban is találkozunk olyan kifejezéssel a Neh 3,35-ben a Jeruzsálem köré épülő fallal kapcsolatban, hogy „ha egy róka ráugrik, áttöri a kőfalukat.” Vö. ZIMMERLI, *Ezekiel*, 293.

⁴²⁴ Az egész fejezet témája igen hasonlít a Jer 23. fejezethez, valamint megtaláljuk Jeremiás levelében is az ítéletet a prófétákról és jövendőmondókról, akik kellemes szavaikkal félrevezetik a hallgatóságot, vagyis a problémakör, úgy tűnik, az anyaföldön, és a fogságban is jelen volt. Vö. GREENBERG, *Ezekiel 1–20*, 243-244.

fallal kell körülvenni az azt megdézsmáló állatok vagy tolvajok ellen,⁴²⁵ amennyiben pedig a fal megsérül, vagy fizikailag be kell oda állni, ezzel visszatartva a szőlőre veszélyes élősködőket, vagy magát a falat újra kell építeni. A sakálokról mondott képpel együtt érthető, hogy a vád a próféták ellen ismét az, hogy ahelyett, hogy megvédenék a szőlőt, ők maguk dézsmálják meg azt. A harmadik kép pedig, ami megjelenik, hogy a szőlő immár nem szőlő, hanem ostrom alatt álló város a harc napján, a támadó ellenség pedig nem más, mint YHWH.⁴²⁶

Vagyis Izrael prófétái nem egyszerűen elhanyagolták a társadalommal szembeni kötelezettségüket a „romokban heverés” idején, hanem még nyereszkdtek is a nép tragikus állapotán. Tették pedig ezt azzal, hogy békét jövendöltek, amikor nem volt béke.⁴²⁷ (A 13,6-9 a vádat fogalmazza meg igen szenvedélyes stílusban, a 13,10 az, ami a vád „bizonyítéka.” A próféták hazugok, ez a vád, azért hazugok, mert békét jövendölnek, amikor nincs béke, ez a bizonyíték a hazugságukra.) Nem az a probléma, hogy a שלום, a „jólét, szabadulás” önmagában nem tartozna YHWH üzenetei közé, hiszen eljön az idő, amikor maga Ezekiel is a békéről fog prófétálni (vö. 35,25: „a béke szövetségét kötöm velük”), hanem hogy akkor jövendöltek békét, amikor az nem volt igaz. (Jeremiás könyvében ugyanez a motívum szintén előfordul, amikor Jeremiás kritikát fogalmaz meg Hananjával szemben, aki azt ígéri, Isten összetöri Babilon királyának igáját, vagyis „szabadulást” szerez, vö. Jer 28,2.) Amennyiben pedig a próféták nem az igazságot kommunikálják egy olyan helyzetben, amikor Júda spirituális, morális és politikai értelemben is a megsemmisülés határán egyensúlyoz, hanem hamis biztonságérzetbe ringatják a társadalmat, az biztosan nem fog változásokat eredményezni.⁴²⁸

Röviden összefoglalva tehát a prófétáktól azt várta volna Isten, hogy észrevegyék, hogy Izrael társadalma romokban hever, falat építsenek köré és védjék meg, mégpedig azzal, hogy az igazat mondják a népnek arról, hogy a békére, jólétre és szabadulásra vonatkozó remény megalapozatlan és hamis. Nem az Isten kritikája, hogy nem jártak közben, hanem az, hogy nem figyelmeztették Izraelt a veszélyre. Ez a próféták feladata: Isten üzenetének közvetítése. Az Úr azonban nem szólt hozzájuk, így amit közvetítettek, nem lehetett az Ő szava: „Hát nem nemlétező látomásokat láttok és hazug jövendőt mondtok? És azt mondjátok «YHWH szava» – és én nem mondtam!” (13,7.) Daniel Isaac Block így fogalmaz: „A próféták feladata lett volna,

⁴²⁵ A fal ebben az esetben nem קיר, hanem גדר, amit habarcs nélkül építettek, ez tehát nem volt sem annyira erős, sem annyira stabil, mint egy városfal.

⁴²⁶ A képeket szervezeten összerendezi BLOCK, *Ezekiel, 1–24*, 401–402.

⁴²⁷ A nép pedig ennek hatására megint nem קיר-t épített, hanem קוֹתֵי-וֹת, ami lényegében szinte jelképes fal, a ház belsejében a szobákat választják el vele. Egy újabb „képjáték” a fallal, ami ebben az esetben a nép indokolatlan optimizmusának szimbóluma. Vö. GREENBERG, *Ezekiel 1–20*, 238.

⁴²⁸ Vö. BLOCK, *Ezekiel, 1–24*, 406.

hogy beálljanak a résbe azzal, hogy visszautasítják a gonoszságot, és építsék a falat azzal, hogy a szövetségi kapcsolat megújítására hívják meg a népet.”⁴²⁹

Moshe Greenberg ezzel nem ért egyet. Az ő véleménye szerint a kétféle megfogalmazás valóságosan a próféta kétféle feladatkörét jelzi. Az első, hogy figyelmeztesse a népet annak gonoszságára, ezzel építené a falat, a második, hogy közbenjárjon a népért, ez volna a résen állás.⁴³⁰ Kétségtelen tény, hogy ugyanezt a képet használja a Zsolt 106,23. A zsoltárnak ez a szakasza a korábban már elemzett aranyborjú-incidensről szól, amikor Isten dicsőségét a nép felcseréli a „füvet legelő borjú” dicsőségére (106,20), Isten pedig annyira haragos, hogy el akarja pusztítani a népet. Amit Mózes ebben a helyzetben tesz, nem értelmezhető másként, csak közbenjárásként. Mózes „beállt a résbe az arca elé.” Mózes tette nevezhető természetesen „pártfogásnak,”⁴³¹ ez a lényegben nem változtat. Adott a kifejezés, és annak egészen egyértelmű tartalma, ami a Zsolt 106,23-ban (már csak azon elemzések mentén is, amelyeket a zsoltár alapjául szolgáló eseményekkel kapcsolatosan elvégeztünk) „közbenjárás.” Ennek a természetét illetően megoszlanak a vélemények, mivel Mózeset a Szentírás a Zsolt 106,23-ban „Isten kiválasztottjának” nevezi, esetleg beszélhetünk papi jellegű közbenjárásról,⁴³² ez azonban, amennyiben el is fogadjuk, akkor is a zsoltár látásmódja, ahogyan felvázoltuk az előző alfejezetben, magát a közbenjárást, és az azt végző Mózeset illetően nem tartjuk megfelelő megközelítésnek ezt a fajta kategorizálást. A lényegben azonban teljes az egyetértés: amikor beáll a résbe, Mózes közbenjár. (Áron egyébként egy alkalommal, ha nem is a „résbe,” de a tömegbe odaáll, miután Isten azt mondta Mózesnek, hogy különüljenek el a néptől, és azonnal megsemmisíti őket. Áron Mózes parancsára a füstölővel azonnal a nép közé áll, egészen pontosan „a gyülekezet közepébe fut,” a vész pedig alábbhagy, vö. Szám 17,9-15.)

Ugyanez a kifejezés később a prófétáktól függetlenül ismét előkerül az Ez 22,30-ban, amikor Isten arról beszél, hogy „Kerestem közöttük olyan férfit, aki falat falazó és álló a résbe elem a földért, hogy ne romboljam le, és nem találtam.” A motívum, ahogyan említettük már, lényegében azonos a Jeremiás könyvében található felvetéssel, mely szerint „járjátok be egész Jeruzsálemet és lássátok és tudjátok és keressetek a város terein, hátha találtok férfit, aki a helyes döntést cselekszi és a hűséget keresi és megbocsátok neki [fem. E/3 suff.]⁴³³.” A

⁴²⁹ BLOCK, *Ezekiel, 1–24*, 402.

⁴³⁰ GREENBERG, *Ezekiel 1–20*, 236.

⁴³¹ „Advocacy,” ezt teszi HOSSFELD és ZENGER, *Psalms 3*, 90. Ők azonban kifejezetten utalnak eközben Ezekielre, Mózes pártfogását pedig „prófétai pártfogásnak” titulálják.

⁴³² Így tesz pl. TANNER és JACOBSON, *Book Four of the Psalter*, 803.

⁴³³ Vagyis a megbocsátás Jeruzsálemnek szól, aki az egyetlen nőnemű szereplő a mondatban.

végeredményt pedig ismerjük, Jeruzsálem elpusztul, tehát a keresés feltételezhetően nem járt sikerrel.

Ugyanezt állítja az Ez 22,30 is. Ebben az esetben Isten az, aki kereste azt az embert, aki falat építene és beállna a résbe, ilyen személy azonban nem volt Jeruzsálemben. A kép katonai vonatkozású. A rés, akár nemtörődömség, akár katonai támadás eredményeként kerül a falba, azonnali közbeavatkozást igényel, be kell falazni, vagy valakiknek oda kell állni, máskülönben a támadók nehézség nélkül bejutnak.⁴³⁴ Ezt (az Ez 13, amennyiben elfogadjuk ezt az értelmezést, és) a Zsolt 106 mentén értelmezhetnénk közbenjárásként. Isten lényegében bárkivel megelégedett volna, aki imádságot mond a népért, már nem ragaszkodik a prófétákhoz, csak valaki legyen, aki még közbenjár, megtalálta volna a módját, hogy irgalmat gyakoroljon. Így azonban, hogy ilyet nem talált, számára sem maradt más választás, mint hogy véghezvigye, amit eltervezett. A jövendölés hirtelen, és ünnepeles formulával zárul, ez egyfajta isteni aláírás, ami a város sorsát végérvényesen eldöntő rendelkezést megerősíti (és ezzel a végrehajtást mozgásba hozza).⁴³⁵

Nem szükséges azonban, hogy minden körülmények között a közbenjárással hozzuk összefüggésbe ezt a szakaszt. A gondolatot ugyanis több jelentős exegéta kapcsolja inkább össze az idézett jeremiási szakasszal,⁴³⁶ ez pedig már csak azért is indokoltnak tűnik, mert a LXX is olyan módon konkretizálja a férfit, akiről Isten beszél a 22,30-ban, mint aki „helyesen cselekszik,” valamint a Jonatán nevével fémjelzett arámi targum is hasonló kiegészítést alkalmaz, amikor azt mondja: „férfi, aki jót tesz.”⁴³⁷ Amennyiben viszont a Jer 5,1-6 az a szakasz, ami segíthet nekünk helyesen érteni a szöveget, akkor a személy, akit YHWH keresett, de nem talált, nem imádkozó volt (bár a targum ezt is említi), hanem olyasvalaki, aki kiáll az igazságért, felszólal az elnyomás ellen, tesz az egyre terjedő erőszak ellen és felszólít a bűnbánatra.⁴³⁸ A fal részébe azért kellett volna belépni, hogy azzal a „résen álló” a pusztulást megakadályozza. Ez lett volna a feladata a prófétáknak is, ez lett volna a dolga a nép vezetőinek és az igazaknak is.⁴³⁹ De Isten sem valódi prófétát, sem igaz vezetőt nem talált, sőt, még a nép között sem volt senki, aki legalább igaz lett volna.

⁴³⁴ Vö. BLOCK, *Ezekiel, 1–24*, 727–728. Ld. a leírást Jeruzsálem ostromáról, amikor Szamaria királya, Joás megtámadja a várost, négyszáz könyöknyi rést üt a falon, és kizsákmányolja Jeruzsálemet (2Kir 14,13-14). A „rés,” amennyiben elfogadjuk a méretét (és amennyiben a megnevezett kapuk az Efraim, és a Sarok kapu, a négyszáz könyök helytálló állításnak tűnik,) körülbelül kétszáz méter! Vö. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 157.

⁴³⁵ Vö. BLOCK, *Ezekiel, 1–24*, 728.

⁴³⁶ Block, Zimmerli és Greenberg is.

⁴³⁷ Idézi GREENBERG, M., *Ezekiel 21–37: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 22A), Yale University Press, New Haven; London 2008, 463.

⁴³⁸ Vö. BLOCK, *Ezekiel, 1–24*, 728.

⁴³⁹ Vö. ZIMMERLI, *Ezekiel*, 469.

Ezen a ponton pedig még egy szempontot meg kell említenünk. A *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible* némi önellentmondásba keveredik, amikor a „beállni a részbe” szakaszt közbenjárásra felhívásként értelmezi, a „de nem találtam” kitételrel kapcsolatban pedig, a többi exegétához hasonlóan rámutat a szöveg Jer 5,1-gyel való kapcsolatára. A Jer 5,1-re reflektálva viszont megjegyzi, hogy természetesen az, hogy Isten nem talált igazat, nem azt jelenti, hogy egy sem lett volna, hiszen pl. Jeremiás, Báruk és mások Jeruzsálemben tartózkodtak akkor, amikor Isten az Ez 22,30-ban található kritikáját megfogalmazta, azonban Jeremiásnak Isten megtiltotta a közbenjárást.⁴⁴⁰ Amennyiben viszont Isten az Ez 22,30 tanúsága szerint közbenjárót keres, aztán megtalálja Jeremiást, aki hajlandó közbenjárni, neki viszont megtiltja, hogy ezt tegye, pontosan milyen végeredményre számít? Azért is fontos ez a – véleményünk szerint egyébként kronológiai szempontból helytálló – összekapcsolása a két szakasznak, mert (indirekt módon, a benne felfedezhető ellentmondás által) rávilágít, hogy feltételezhetően nem az a helyes megértés, ami közbenjárásként értelmezi a résen állást az Ez 22,30-ban.⁴⁴¹ (A közbenjárás megtiltásáról Jeremiás könyvében három egész fejezeten keresztül lesz még szó.)

Amennyiben pedig a „résen állni” és a „falat építeni” a 22,30-ban közelebb áll ahhoz, amit Isten Jeremiás könyvében keres, akkor a kifejezés kapcsán Ezekiel könyvében egyébként sem (vagy legalábbis markánsan nem elsősorban) közbenjárás végzésére kell gondolnunk, hanem igazvoltra, valamint az igazak hangjának felemelésére a városban uralkodó vallási-szociális irányvonallal szemben. (Moshe Greenberg, aki úgy véli, hogy a 13,5-ben van szó közbenjárásról, maga is elismeri, hogy a 22,30-ban nem szükséges ez az értelmezés.⁴⁴²) Amennyiben tehát megengedjük, hogy mivel a 22,30 nem, így a 13,5 sem közbenjárásról, illetve a próféták ebbéli kötelességének elmulasztásáról beszél, nagyobb teret kap az értelmezésben az, ami egyébként is lényegesen jobban megfelel a próféták küldetésének, és amit a 13,5-ben található kifejezés kifejtéséül találunk, hogy ti. a prófétáknak fel kellett volna

⁴⁴⁰ Vö. JAMIESON, FAUSSET, BROWN, *Commentary Critical*, 595.

⁴⁴¹ Ezzel kapcsolatban természetesen felmerül az a kérdés, hogy Jeremiás miért nem felelt meg a másképpen értelmezett kritériumnak, hogy ti. igaz legyen, és helyesen cselekedjen? Erre a rövid válaszuk az, hogy az Ez 22,30 nem a prófétákról beszél, a 13,5 pedig a hamis prófétákról beszél, őket kritizálja. Ez nem azt jelenti, hogy Jeremiás nem tette meg a kötelességét, Isten azokról beszél, akiknek rajta kívül ez a dolguk lett volna, és nem tették. Emellett az állítás természetesen nem objektív adatokkal akar szolgálni, hanem egy érzelmekkel teli kirohanás, amit nem akkor értünk jól, ha rákérdezőnk a szavak kvantitatív jelentésére. (Vö. pl. az „ezerszer mondtam már” kifejezést a magyar nyelvben.) Vagyis az Ez 22 esetében voltaképpen indirekt „bizonyítékok” alapján, a Jeremiásnak adott tiltás miatt tekintjük tévesnek az értelmezést, amely szerint közbenjárásként kellene megértenünk a verset. Azt nem tiltotta meg Isten Jeremiásnak, hogy igaz legyen, Jeremiás azonban nem „akárki.”

⁴⁴² Vö. GREENBERG, *Ezekiel 21–37*, 463.

emelniük a hangjukat, az Isten ítélő szavát kellett volna közvetítsék, amivel felébreszthették volna a várost, de ezt nem tették.

Lawrence Boadt C. S. P. a következőképpen fogalmaz a 13,5 kapcsán: „A fal hasonlat Ezekiel számára ugyanazt fejezi ki, mint a felkérés, illetve parancs, hogy az emberek őrzője legyen (3,16-21).”⁴⁴³ Ez a meglátás a mi szempontunkból azért is jelentős, mert a 13,4-10 a mi értelmezésünk szerint lényege szerint arról szól, hogy a próféta hirdeti-e az isteni szót, vagy nem teszi, ill. az isteni szót hirdeti, vagy valami mást. Ahogyan a próféta-sággal kapcsolatban korábban már jeleztük, a prófétának meggyőződése, hogy a szó, amit kimond, Isten szava, ebből fakadóan pedig hatékony, hiszen a próféta maga pontosan ismeri az isteni szó erejét. Hisz abban, hogy a szó kimondása képes arra, hogy radikális változásokat eredményezzen.⁴⁴⁴ Általánosságban is, az ókori ember úgy értette meg elsősorban az isteni, de ebből részesedve bizonyos mértékben az emberi szót és annak hatékonyságát, mint ami képes megvalósítani, amit kifejez. (Erről a következő fejezetben Jeremiás próféta kapcsán még lesz szó, ld. IV. 3. ii, álljon itt csak egyetlen példaként Jákob és Ézsau áldása, amikor Izsák kimondja az áldást Jákob felett, a szó objektív valóságából fakadóan Ézsaut már nem tudja megáldani, vö. Ter 27.⁴⁴⁵) Vagyis ez a szó a próféta „fegyvere;” amire megbízást kapott, az, hogy ezzel a szóval hozza mozgásba az eseményeket, bírja rá a népet, hogy megtérjen, vagy legalább bűnbánatot tartson, aminek a segítségével a közlő veszély elkerülhetővé válik. (A prófétai szó lehetséges pozitív hatásainak, amennyiben a próféta az Isten által közvetíteni kívánt igazságot mondja, a legerősebb példája Jónás könyve, ahol sikerül az egész várost megmenteni.⁴⁴⁶) Ezekiel pedig Isten arra hívta meg, hogy őre legyen az embereknek. Ahogyan az Ez 33,7-ben fogalmaz: „És téged emberfia örnek adtalak Izrael házának, hogy halld a számból a szót és figyelmeztessd őket tőlem.” Vagyis Ezekiel valóságosan ő Izrael háza fölött. Az örnek pedig nem az a dolga, hogy egyezkedjen az ellenséggel, hanem az, hogy figyelmeztesse a népet, amikor közeledik a veszély. Ezekielnek (és a prófétáknak) nem az a dolga, hogy közbenjárjanak, hanem hogy hallják Isten szájából a szót, és figyelmeztessék a népet.

Vagyis az Ez 13,5 (és 22,30) véleményünk szerint nem a (prófétai) közbenjárás hiányát hivatott hangsúlyozni, hanem a próféták esetében nagyságrendekkel nagyobb problémának látja, hogy nem tették azt, ami a feladatuk lett volna, nem figyelmeztették a népet, nem

⁴⁴³ BOADT, L. C. S. P., *Ezekiel Jövendölése*, in *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata* (szerk. Brown, R. E., Fitzmeyer, J. A., Murphy, R. E.), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002, 488.

⁴⁴⁴ Vö. MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972.

⁴⁴⁵ Vö. MCKENZIE–BROWN, *Az Ószövetségi Gondolközás elemei*, 417-418.

⁴⁴⁶ Vö. ZIMMERLI, *Ezekiel*, 493.

közvetítették Isten üzenetét, hanem engedték, hogy hamis biztonságérzetbe és reményekbe ringassa magát, a városban élő igazak pedig nem emelték föl a hangjukat a vezetés által képviselt helytelen politikai és vallási irányvonal miatt. (Nem gondoljuk, hogy egy olyan megértés, ami valamilyen módon igyekezne a közbenjárás szolgálatának hiányát is bevonni a témába, az eredeti értelemtől nagyon távol állna, de a szövegkörnyezet és a lehetséges parallel szakaszok – különösen Jeremiás – fényében azt gondoljuk, a szerző által szándékolt jelentés nem elsősorban a közbenjárás hiánya, hanem a hiteles prófétai működésé. Jeremiás próféta könyve és az abban található – a közbenjárásra vonatkozó – tiltások értelmezésénél be kívánjuk majd mutatni, miért lesznek Istennek „elvi problémái” a közbenjárással abban a történelmi és vallási helyzetben, amiben a népet Jeremiás és Ezekiel működésének idején találjuk, ld. VIII. 3.)

4. Összefoglalás

Ebben a fejezetben azt a célt tűztük ki magunk elé, hogy megpróbálunk válaszolni arra a kérdésre, vajon a prófétáknak valóságosan Isten által kiszabott feladata-e a közbenjárás végzése, vagy a prófétaságnak a közbenjárással való összekapcsolása nem felel meg a Szentírásban található prófétai tisztségről alkotott és kifejezett felfogásnak. Ennek érdekében első lépésként arra kérdeztünk rá, hogy amennyiben a hivatal számára integráns módon kötelesség a közbenjárás, milyen módon támaszthatnánk alá ezt az állítást? Általános alapelvként azt vettük számításba, hogy a próféta Isten előtt áll, ez a pozíció pedig természetesen alkalmassá teszi arra, hogy közbenjárjon a népért.

Ezután számba vettük azokat a szakaszokat a Héber Bibliában, amelyek nyíltan beszélnek a próféta közbenjárásáról, ezek között pedig elsőként Ábrahám közbenjárását Abimelek gerári királyért, amely történetben Isten Ábrahámot kifejezetten prófétának mondja a közbenjárás kontextusában. Ezután fordítottuk figyelmünket a Szodomáért és Gomorráért végzett közbenjárásra, amikor az említett Ábrahám imádkozik sikerrel a városokért, ami Ábrahám közbenjáróként történő megértését erősítette meg. Nem kerülhettük meg Mózes személyét sem, aki a *par excellence* közbenjáró a Szentírásban, aki a bűnös népért számtalan alkalommal járt közben sikeresen, szóval, tettel, böjtöléssel vagy éppen az önmaga feláldozására való hajlandósággal. Mózessel kapcsolatban pedig több alkalommal tesz olyan kijelentéseket a szent szöveg, amelyek alapján joggal gondolhatja róla a hallgató, hogy Mózes próféta.

Az író próféták által alkotott művekben is találunk közbenjárást. Jeremiás prófétát több alkalommal tiltja el az Úr attól, hogy imádkozzon a népért, ill. maga Jeremiás említi az igaz és hamis próféta közötti (máskülönben végtelenül problémás) különbségtétel horizontján a kritériumot, hogy amennyiben a hamis próféták igazak, úgy imádkozzanak, hogy a templom edényei ne kerüljenek a káldeusok kezébe (Jer 27,18), vagyis járjanak közben. Tehát úgy tűnik, az igaz próféta közbenjár. Emellett említjük Ámosz közbenjárását is, valamint az Ezekiel könyvében található utalásokat arra, hogy a próféták nem álltak be a részbe a nép érdekében, vagyis Ezekiel egy olyan kifejezést használ, ami a Zsolt 106,23-ban egyértelműen közbenjárást jelent, ezzel pedig első ránézésre még egyszer alátámasztja a Jeremiás által megfogalmazott kritériumot az igaz prófétákkal szemben, hogy járjanak közben.

A Szentírás történeti könyveiben is találkozunk prófétákkal, akik közbenjárnak, ilyen Illés és Elizeus a Királyok két könyvében, de említhetjük Isten emberét is a Bételi oltárnál az 1Kir 13-ban.

Következő lépésként általánosságban igyekeztünk válaszolni a felmerülő érvekre azzal kapcsolatosan, hogy a prófétának kötelessége lenne a közbenjárás. Első lépésként kritikusan tekintettünk arra az alapvetésre, mely szerint a prófétát a pozíciója predestinálja arra, hogy közbenjárjon, bemutatva, hogy hasonló pozícióban mások is állnak Izraelben, maga a tény, hogy valaki Isten színe előtt állhat, még nem ok önmagában arra, hogy emiatt a közbenjárás kötelessége legyen. Ezen keretek között mutattunk rá arra a logikai buktatóra is, hogy belső önellentmondás lenne a próféta küldetésében, amennyiben az ítélet hirdetése és a közbenjárás is a kötelezettségei közé tartozna, hiszen a hiteles próféta hatékony szava létrehozza az ítéletet, miközben a közbenjáró szavának el kellene hárítania azt.

Foglalkoztunk azzal is, hogy a bibliai közbenjárók között szép számmal találunk olyanokat, akik – bár nem próféták, mégis – sikerrel járnak közben, ahogyan teszi ezt Jób, Hiszkija király, vagy az Izajásnál található enigmatikus „szenedő szolga.” Ezután foglalkoztunk a papság kategóriájával, amely a próféta mellett szintén központi jelentőségű vallási közvetítő hivatal, és amelybe könnyebben beleilleszthető a közbenjárás végzésének kötelezettsége, mint a prófétaéba. Ezt a papság Isten előtt elfoglalt pozíciójának orientációja is elősegíti, illetve az áldozatbemutatásban megvalósuló közvetítés is természetesebb módon kapcsolható a közbenjáráshoz, mint a próféta isteni szót közvetítő alapfunkciója.

Mivel részletesebben foglalkoztunk a papság kategóriájával, meg kellett ezt tennünk a prófétaéval kapcsolatosan is, ezért vizsgálatnak vetettük alá a bibliai meghívástörténeteket, hogy a próféták önértelmezésén keresztül közelítsünk ahhoz, amit ők a saját feladataikként megértettek. Ezen meghívástörténetek alapján pedig markánsan olyan képet láttunk

kirajzolódni, amely a prófétát „egyirányú” személyyé teszi, legalábbis a kötelességei között nem találjuk meg a közbenjárásra vonatkozó parancsot, az egyetlen utasítás, ami minden alkalommal megismétlődik: Isten szavának közvetítése, ill. általánosabban Isten reprezentációja a nép felé.

Egy további lépésként rámutattunk arra is, hogy miközben joggal feltételezhető, hogy amennyiben a prófétáknak feladata a közbenjárás, úgy ebbéli tevékenységükről nagy mennyiségben kellene értesülnünk, eközben valójában prófétai közbenjárást alig találunk a Bibliában. Amikor pedig találunk ilyen, az gyakran nem felel meg a közbenjárással kapcsolatos általános elképzelésnek, amely szerint a közbenjáró leggyakrabban a közelgő isteni ítéletet kívánja elhárítani a bűnös nép fölül, hanem amennyiben a szöveg beazonosíthatóan „prófétai közbenjárásról” beszél, azokban az esetekben jellemzőbb, hogy a kérő valójában kérdező, aki a próféta segítségével konkrét kérdésre keres konkrét választ, ehhez pedig a próféta közvetítésének köszönhetően hozzá is jut. Vagyis a próféta közbenjárásának eredménye megfelel a próféta általános feladatának, ami az isteni üzenet közvetítése a nép felé. A prófétaának a közbenjárással való összekapcsolásával szembeni általános ellenérvek között utolsóként pedig a próféta Istennel történő azonosulását, illetve az arra vonatkozó isteni elvárás neveztük meg. Vagyis a prófétát nem tekintettük érzelmekkel nem rendelkező gépies közvetítőnek, azonban az ő esetében az együttérzésre vonatkozó elvárás kapcsán elsősorban és rendkívül hangsúlyosan az isteni *pátosszal* történő érzelmi azonosulást kívánja meg a hivatal, nem pedig a nép felé történőt.

Miután általánosságban felvázoltuk azokat az okokat, melyek miatt nem tartjuk a prófétaaságról a Szentírásban található képpel megegyezőnek azt az elképzelést, amely a hivatalból fakadó kötelességnek tekinti a közbenjárást, vissza kellett térnünk azokhoz a szentírási szakaszokhoz, amelyek első ránézésre határozottan állítják ezt az összefüggést. Az első történet, amelyet ismét megvizsgáltunk, a Ter 20-ban Ábrahám közbenjárásának leírása volt, amelyben a szöveg mintha összekapcsolná a pátriárka prófétaaságát az Abimelek számára szükséges közbenjárással. Figyelembe vettük, hogy az eseménysor második alkalommal szerepel a Teremtés könyvében (az első a Ter 12,10-20), és arra a megállapításra jutottunk, hogy a történet bizonyos értelemben teológiai reflexióként funkcionál az első elbeszélésre. Ezután foglalkoztunk a Ter 20,7 tagolásával, mely kétféleképpen lehetséges, és igyekeztünk következtetéseket levonni arra vonatkozóan, ezek közül az-e a helyes, amelyik a közbenjárást a prófétaasággal kapcsolja össze, vagy az, amelyik a prófétaaságot az asszony visszaadásának kötelezettségével kapcsolja össze. Ebben a kontextusban vizsgáltuk a Ter 20-nak a Zsolt 105-tel való kapcsolatát, amely az ósatyákat szintén prófétáknak nevezi, illetve foglalkoztunk Ábrahám prófétai titulusának kérdésével is, amely ebben az esetben azért illeti meg, mert ő az,

aki Isten reprezentánsa a történetben (és az egész Ábrahám-ciklusban). Felvetettük végül annak lehetőségét, mely szerint a Ter 20,7-ben található betoldást egy egészként kellene értelmezni, vagyis ebben az esetben valóban a próféataságot a közbenjárással összefüggésben értelmeznénk helyesen. Nem találtunk azonban okot arra, hogy a betoldást olyan külön egységként értelmezzük, ami nem az azt körülvevő szöveggel áll közvetlen és szerves összefüggésben. Egy exkurzus keretében pedig a Jób könyvében található közbenjárásra történő felszólítással párhuzamban megemlítettük azt az ókori közel-keleti törvényt, mely szerint házasságtörés esetében a férjnek hatalma van arra, hogy megbocsásson a feleségének, ebben az esetben pedig a király is megbocsát a vétkes férfinek. Összességében arra az álláspontra jutottunk, hogy a Ter 20-ban nagyobb a valószínűsége annak, hogy a maszoréták szövegtagolása a helyes, Ábrahám próféatasága súlyosbítja az asszony elvételének bűnét, prófétának pedig a reprezentáns szerepe miatt nevezi a Szentírás (ahogyan a Zsolt 105 is), vagyis a Ter 20,7-ben a közbenjárásnak nincs köze a próféatasághoz.

Ezután a Ter 18. fejezetével foglalkoztunk, a Szodomáért és Gomorráért végzett közbenjárással, amellyel kapcsolatban megállapítottuk, hogy feltételezhetően szintén a Ter 19-nél későbbi szöveg, ami az Isten igazságosságával kapcsolatosan (esetleg Jeruzsálem pusztulása kapcsán) felmerült kérdésekre reagálna. Ebben a kérdéskörben megvizsgáltuk a szöveg viszonyát a kollektív és az egyéni ítélet gondolköréhez, feltételeztük, hogy esetleg a történet megállapításokat kíván tenni az ártatlanság valóságteremtő erejére vonatkozóan, és megpróbáltuk pontosabban megérteni, miért áll meg a szöveg tíz igaznál, miért nem alkudozik tovább Ábrahám Istennel. Arra a következtetésre jutottunk, hogy valószínűsíthető, hogy ennek az izraelita társadalomban a tízes számnak, mint a közösség legkisebb mennyiségének elgondolásához van köze, de észrevettük a történetben ennek kapcsán azt is, hogy annak értelmezése nagyban függ Ábrahám látásmódjától, miközben Isten látásmódjának vizsgálata esetleg további szempontokat is felfedhet. Ábrahám beszél kollektív büntetésről, Ábrahám beszél a városok elpusztításáról, és ő akar alkudozni is, Isten ezt nem teszi. A közbenjárást azonban tökéletesen komolyan veszi, minden úgy fog történni, ahogyan Ábrahám kéri, illetve a szövegben találunk utalásokat arra, hogy Ábrahám némileg papi minőségében jár közben, de ennél is fontosabb, hogy a szöveg fontos tanulságokkal szolgál Ábrahám számára a helyes uralkodásra vonatkozóan is. Vagyis a történet arra akarja megtanítani a pátriárkát, hogy Isten igényli az együttműködést az emberrel (ezért ragaszkodik a közbenjáráshoz sok alkalommal), és tanít Ábrahámnak a helyes uralkodásról és az igazságosság szélesebb horizontjairól is. A közbenjárás nagyon is valóságos, ám annak ebben az esetben sincs köze a próféatasághoz.

Ezután még Mózes és Sámuel személyét vizsgáltuk meg. Az ő esetükben kétségtelen ténynek tekintettük, hogy mindkettő a legnagyobb közbenjárók közé tartozik, a mi szempontunkból Mózes és Sámuel közvetítői karaktere állt a vizsgálat középpontjában. Mózes kapcsán első lépésként arra hívtuk fel a figyelmet, hogy a Szentírás egyszer sem nevezi prófétának a MTörv előtt (miközben mindkét általunk ismert testvérét annak nevezi), ezzel azonban nem az volt a célunk, hogy Mózes prófétai karakterét aláássuk. Számunkra az volt a fontos, hogy miközben a Tóra több alkalommal utal úgy Mózesre, mint aki prófétai karakterjegyekkel rendelkezik, ugyanez a Tóra úgy is utal rá, mint aki bírói, vagy esetenként papi karakterjegyekkel rendelkezik. (Olyannyira, hogy tőle „származnak” a bírák, és ő „szenteli” a papokat.) Miközben Ozeás majd prófétának nevezi Mózeset (egyébként ő sem a közbenjárás, hanem a vezetés kontextusában), a Tóra nem tűnik úgy, hogy ezt a kategóriát tekintén Mózes esetében elsődlegesnek, sőt! Mózeset közvetítőnek tekinti, aki végzi a közvetítés szolgálatát, mindkét irányban. Ugyanezt Sámuellel kapcsolatban is megállapítottuk. Sámuel ugyan prófétának nevezi a szöveg, de kifejezetté teszi, hogy Sámuel bíraskodott, és már a történet kezdetén úgy ábrázolja őt, mint aki már gyermekkorában vászon efodot visel (1Sám 2,18), ami papi öltözék. Ezen lépések segítségével kívántuk bizonyítani, hogy mi az alapvető elképzelésünk Izrael két nagy közbenjárójával kapcsolatosan (valamint ezen a ponton ide soroltuk Ábrahámot is, akivel kapcsolatban az elbeszélések hasonló sajátosságokat mutatnak): miközben a késői hallgató vagy olvasó igyekszik kategorizálni Ábrahám, Mózes és Sámuel egyes cselekedeteit vagy személyiségjegyeit a prófétai, papi és vezetői hivatalok mentén, az elbeszélőnek ez nem szándéka. Ábrahámot, Mózeset és Sámuel „multifunkcionális” közvetítőkként tárja elénk a szöveg anélkül, hogy az egyes közvetítői cselekedeteket a fent felsorolt kategóriákba akarná sorolni. Vagyis amennyiben ezután azt a kérdést tennék fel, a közbenjárás ezen személyek esetében melyik hivataluk része, olyan szemlélettel közelítenénk a szövegekhez, amely szemlélet ezen szövegeknek nem sajátja. Ábrahám, Mózes és Sámuel esetében a közbenjárás a *közvetítői* hivatalhoz kapcsolódik. Így ezen személyiségek vizsgálata mentén nem látjuk okát annak, hogy a közbenjárást a prófétsággal összekapcsoljuk.

Utolsó lépésként pedig Ezekiel könyvét vizsgáltuk meg szigorúan arra a kifejezésre koncentrálva, mely szerint a prófétáknak kötelességük lett volna, hogy „résen álljanak.” Tekintettel arra, hogy ez a szófordulat a Zsolt 106-ban egyértelműen a Mózes által végzett közbenjárás kontextusában kerül elő, Ezekiel pedig a próféták kötelességeként írja le a „résen állást,” logikus feltételezésnek tűnhet, hogy úgy értelmezzük az Ez 13,5-öt, mint ami arról árulkodik, hogy a prófétáknak kötelességük lett volna közbenjárás végzése. Ha azonban a 13,5 közvetlen kontextusát vizsgáljuk, észrevehetjük, hogy a kijelentés értelmét maga Ezekiel más

módon határozza meg, mint amilyen jelentéssel a Zsolt 106-ban találjuk. A próféták mulasztásaként az isteni szó közvetítése feladatának elhanyagolását, az arról való hazudozást és a hamis üzenet közvetítését nevezi meg („azt mondják «béke,» amikor nincs béke” Ez 13,10), vagyis olyan cselekvések elmulasztását, amelyek megfelelnek a próféta állapotbeli kötelességének, hogy ti. Isten szavát közvetítse. Hasonló jelentést találunk az Ez 22,30-ban, amikor Isten újra használja a „résen állni” kifejezést, ebben az esetben pedig a Jer 5,1-6-tal mutat rokonságot a szöveg, ez alapján pedig (és a LXX értelmező fordítása fényében) Isten ebben az esetben is a cselekvő igazvoltot nem találta Jeruzsálemben, nem a közbenjárót. Akkor viszont a 13,5-ben sem a prófétai közbenjárás elmulasztása a vád, hanem az őrség elhanyagolása, amely feladatot Ezekiel a saját prófétasága megértésében központi elemnek tart, az ő feladata pedig a nép figyelmeztetése veszély esetén, és ez a feladata a prófétának is. Vagyis a prófétaság és a közbenjárás között integráns belső kapcsolatot az Ezekiel könyvében található „résen állni” kifejezés alapján sem állíthatunk.

Úgy véljük, jelentős mennyiségű érvet felhoztunk az ellen a nézet ellen, amely a prófétaság számára kötelező feladatnak látja a közbenjárást. A Szentírásban számos különböző szereplőt látunk közbenjárást végezni, ezek közül némelyek sikeresek, mások nem. Akikhez „hivatali szinten” a közbenjárás bensőségesen kapcsolódni látszik, sokkal inkább a papok, mint a próféták. A próféták feladata kiemelkedő és elsöprő módon fordítja őket a nép felé, miközben annak feltételezése, hogy a közbenjárás a feladatuk lenne, logikai és morális problémákba is ütközik. Ábrahámától nem a prófétasága miatt várja Isten a közbenjárást, Mózes és Sámuel „specializálatlanabb” vallási társadalomban fejtik ki közvetítői tevékenységüket, és miközben ők eredményes közbenjáróknak tekinthetők, a prófétákról, Ámoszról, Ezekielről vagy éppen Jeremiásról ez (az északi és a déli országrészek pusztulásának fényében) nem mondható el fenntartások nélkül. Természetesen tudomásul vesszük, hogy a próféták időnként közbenjárnak. Ezt teszi Illés, Elizeus, de teszi ezt Ámosz, Ezekiel és Jeremiás is. A prófétának van oka arra, hogy közbenjárjon. Ez azonban nem teszi sem feladatává, sem kötelességévé a közbenjárás végzését. Állításunk tehát a fejezet konklúziójaként ez: hibás megközelítés azt gondolni, hogy a prófétának feladata a közbenjárás. A prófétának nem feladata a közbenjárás.

IV. Jeremiás, a közbenjáró

1. Előzetes megjegyzések

Amikor a korábbiak során külön megnéztük, egy-egy közbenjárás esetében hogyan értsük a leírt helyzetet és abban a közbenjárót és a közbenjárás tényét, szándékosan nem vizsgáltuk az azt esetet, amikor Jeremiás arra szólítja föl a hamis prófétákat, hogy ha igaz próféták, imádkozzanak, hogy a templom edényei ne jussanak a káldeusok kezére (Jer 27,18). Ennek az az oka, hogy – ahogyan ezt a dolgozat bevezetőjében is jeleztük – elfogadjuk azt az állítást, mely szerint Jeremiás számára a próféta-sághoz hozzátartozik a közbenjárás feladata. Ez azonban nem mond ellent az eredeti tézisünknek. Az alapján, ahogyan Jeremiás megérti saját magát és ahogyan megérti a saját feladatát, a közbenjárás valóságosan része a rábízott feladatnak. Ez a megértés azonban pontosan ezen a ponton különbözik attól, ahogyan a Szentírás a prófétai tisztséget és az integráns módon hozzátartozó feladatokat élénk tárja.

Amikor erre a különbségre kérdezzük rá, abba a problémába ütközünk, hogyan értette meg pontosan Jeremiás önmaga számára az Istentől rábízott feladatot. Hogy erre válaszolni tudjunk, az Írás szerencsére ad nekünk fogódzópontokat, hogyan is értsük meg jobban Jeremiás prófétát. Tőle ugyanis, legalábbis a többi prófétához képest, tekintélyes mennyiségű közvetlen (vagyis magától a prófétától származó) és közvetett (vagyis egyéb adatok alapján következtetett) életrajzi, és a saját belső világát feltáró információ is fennmaradt. Ezek pedig sok segítséget nyújtanak ahhoz, hogy a szavait kontextusba tudjuk helyezni, és jobban meg tudjuk érteni, miért mondta azokat a dolgokat, amiket mondott. Egyebek mellett ez lehet az egyik fő oka annak, hogy Jeremiás személye és jövődölései rendelkeznek a leggazdagabb utóélettel a Héber Bibliában a próféták közül.⁴⁴⁷

A most következő fejezetben első lépésként Jeremiás karakterének a Szentírásban fellelhető utóéletét vizsgáljuk meg röviden. Ezután a prófeta önmagára és az Istentől kapott feladatára vonatkozó saját megértését próbáljuk meg a lehetőségeinkhez mérten feltárni. Ennek első lépéseként a prófétai tapasztalatait vesszük szemügyre, így az imádságát, a részvételét az isteni tanácsban, illetve a prófeta bensőséges kapcsolatát Isten szavával. Ezután ki kell térnünk Jeremiás kapcsolatára saját korával, saját korának Izraelével, a néppel, amelyhez ő maga is tartozik, és az ebből fakadó vívódásokra és következményekre. Ezt követően térünk rá arra az egészen speciális családi háttérre, amivel Jeremiás rendelkezik, amennyiben papi családból származik, amely azonban Ebjatar, Dávid papjának Salamonnal szembeni „árulásának”, és még ennél is korábban Éli, és fiai méltatlanságának következtében tragikus történelmet és családi

⁴⁴⁷ Vö. DEARMAN, J. A., *Jeremiah: History of Interpretation*, in *Dictionary of The Old Testament Prophets* (szerk. Boda, M. J. – McConville, J. G.), InterVarsity Press, Downers Grove 2012, 441-442.

önazonosságot tud magáénak. Ugyanebben a családtörténetben azonban feltűnik Sámuel alakja is, még nála is jobban meghatározza azonban Jeremiás önértelmezését a Mózesrel való mély kapcsolata, aki a választott nép vezetője az Egyiptomból történt szabadulás és a pusztai vándorlás idején. Mózes és Jeremiás élete és küldetése között több érintkezési pont található, a hivatástörténetüktől kezdve *a prófétai tisztség keretein túlnyúló személyes feladatkörükön keresztül* az Egyiptomhoz való viszonyulásuk hasonlóságáig, az Ígélet földjén kívül bekövetkezett halálukig, és az Istennel kötött szövetség iránti elkötelezettségükig. Ezeket a szempontokat igyekszünk mind vizsgálatunk tárgyává tenni.

2. Hatástörténet a Szentíráson belül

Jeremiás a választott nép történelmének olyan időszakában prófétált, amelynek a jelentőségét nehezen lehetne túlbecsülni, ugyanis a királyság korának utolsó korszakában, közvetlenül a babiloni fogság előtt fejtette ki működését. Ennek megfelelően az erre vonatkozó próféciait viszontlátjuk a későbbi bibliai könyvekben. Jeremiás próféciaja a fogság hetven évéről (Jer 25,11) ismételtelen megjelenik a későbbi bibliai szövegekben.⁴⁴⁸ A 2Krón 36,21 idézi a jövendölést, amelyben a Szent Város „be kell pótolja” elmaradt szombatjait (vö. Lev 26,34-35.43). Ugyanezzel a hetven évvel találkozunk Ezdrás könyvében, amely könyv elismétli a 2Krón zárószavait (Ezd 1,1), illetve Dániel könyvében is viszontlátjuk a hetven évre vonatkozó jövendölést (Dán 9,2).

Ugyanez a Jeremiás a Jozija-féle reformoknak, egyáltalán a deuteronomisztikus mozgalomnak is jelentős alakja. A 2Krón 35,25 pedig Jozija halála kapcsán megemlíti Jeremiás prófétát. Azt állítja, Jeremiás lamentációt írt ebből az alkalomból, amelyet azóta is használnak. Azt elég nagy biztonsággal kimondhatjuk, hogy Jeremiás pozitív módon viszonyult Jozija királyhoz (Vö. Jer 22,15-16),⁴⁴⁹ nagy reményeket vetett a reformokba, ill. azok „elhalása”

⁴⁴⁸ Ténylegesen Jeruzsálem városának és a templom pusztulásának évétől (586) a templom felépítésének tradicionálisan elfogadott dátumáig (516/515) az eltelt idő majdnem pontosan hetven év. Eredetileg természetesen a hetvenes számnak nem mennyiségi, hanem elsődlegesen minőségi jelentése van, mivel hetven évet tekintettek az ókori Izraelben (és általában az ókori Közel-Keleten) egy élet idejének. Vö. Szennacherib fekete köve, amely azt mondja ki, hogy Marduk el akarta hagyni Babilont hetven évre, hadd legyen a város elhagyatott, de azután megenyhült, és megengedte, hogy hét év után mégis felépítsék (azután, hogy Szennacherib 689-ben leromboltatta). Vö. COLLINS, J. J. – COLLINS, A. Y., *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis, MN 1993, 349. De hasonlóról árulkodik a 90. Zsoltár is, vö. Zsolt 90,10: „Éveinknek száma legfőljebb hetven, s ha erősek vagyunk, eljutunk nyolcvanig.” SzIT fordítás.

⁴⁴⁹ Vö. KLEIN, R. W., *2 Chronicles: A Commentary* (Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis, MN 2012, 528.

fordította a próféta és a nép életét a tragédia útjára, valamint a közbenjárásra vonatkozó tiltásoknak is közük lehetett a reform bukásához (ezt látni fogjuk az V-VII. fejezetekben.)

A legfontosabb tradíciókat Jeremiás kapcsán, illetve annak kapcsán, hol találja meg ő a helyét az izraelita vallásosságban, a 2Mak-ban találhatjuk meg. Már a második fejezet is megemlékezik róla – aki, mivel feltételezhetően egyiptomi száműzetésben halt meg (legalábbis az utolsó rendelkezésre álló információ Jeremiás életéről azt állítja, hogy Egyiptomba hurcolták, vö. Jer 43,6) – hogy úgy tűnik, kimagasló tiszteletnek örvendett azon izraeliták körében, akik egyiptomi diaszpórában éltek.⁴⁵⁰ A mi szempontunkból legjelentősebb említést pedig a tizenötödik fejezetben találjuk, amikor Makkabeus Júdás elmeséli az álmát. Ebben III. Oniás főpap jelent meg neki, mellette pedig egy „ezüst hajú” férfi, akit Oniás így mutat be Júdásnak: „Ez a barátja hittestvéreinek [testvér-szerető, φιλάδελφος], aki sokat imádkozik a népért és a Szent Városért, Jeremiás, Isten prófétája.” (2Mak 15,14.) Miközben az látszik, hogy Jeremiás és a könyve, valamint a próféciái folyamatosan használatban vannak a 2Mak megírásának idején (vö. Dán 9,2; 2Mak 2,1-8), ez a vers a tizenötödik fejezetben azt állítja, hogy Jeremiás – halála után – egészen pontosan azt teszi, amit Isten kifejezetten és többszörösen megtiltott neki Jeruzsálem végnapjaiban.⁴⁵¹ Talán abban az időben, amikor Isten megtiltotta neki a közbenjárást, a város és lakóinak gonoszsága miatt tette, Jeruzsálem a 2Mak 15-ben immár úgy tűnik, többé nem gonosz, hogy Jeremiás közbenjárása ezáltal ismét akadályoztatva legyen.⁴⁵² De ennél még fontosabb, hogy Jeremiás a hagyomány szerint olyasvalaki, aki szereti testvéreit, és imádkozik a népért. Ez lehet tehát a végső megszilárdulás, ez lehet az a „titulus,” az a kategória, amelyet a Jeremiásra vonatkozó megértése folytán az izraelita vallásosság a prófétának kioszt. Ő az, aki szereti a testvéreit, és imádkozik a népért.

A tiltások, a tiltó törvények a Szentírásban sokszor azért is fontosak, mert adatokkal szolgálnak arról, mi lehetett a valódi helyzet Izraelben, a jog ősi alapelvéből fakadóan, mely szerint a jog követi az életet (*ius sequitur vitam*). Ezen analógia mentén, noha túlságosan nagy számú közbenjárást nem találunk Jeremiás könyvében,⁴⁵³ viszonylag biztosak lehetünk abban, hogy Jeremiás gyakran imádkozott népéért. Istennek három alkalommal kifejezetten meg kell

⁴⁵⁰ Vö. SCHWARTZ, D. R., *2 Maccabees* (Commentaries on Early Jewish Literature), Walter De Gruyter, Berlin – New York 2008, 160., 503.

⁴⁵¹ Vö. DORAN, R. *2 Maccabees: A Critical Commentary* (Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis, MN 2012, 292. Azt a véleményt, amely szerint a közbenjárásra vonatkozó tiltások mindössze ideiglenesek lettek volna, a későbbiekben (VIII. 1. ii.) részletesebben fogjuk vizsgálni.

⁴⁵² Vö. GOLDSTEIN, J. A., *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 41A), Yale University Press, New Haven; London 2008, 499.

⁴⁵³ Vö. BALENTINE, *Prophet of Prayer*, 340.

tiltania neki, hogy közbenjárjon; nem úgy tűnik, hogy Jeremiás engedelmeskedni akart a kifejezett tiltásnak.

Az őt követő nemzedékek megértették ezt. III. Oniás és Jeremiás Makkabeus Júdás álmában, mint a Törvény és a prófétaóság képviselői jelennek meg, amely két „csoport” Isten folyamatos jelenlétének és segítségének reálszimbólumai.⁴⁵⁴ Mindenképpen említésre méltó, hogy nem Mózes, nem Sámuel vagy Illés jelennek meg Júdás álmában a prófétaóság képviselőjében, hanem az a Jeremiás, aki igen sokat szenvedett, hogy valahogyan rávegye a megtérésre a népet. A saját népe tekintette őt árulónak és ellenségnek, az a nép, amellyel kapcsolatosan Jeremiás szándéka és célja éppen az volt, hogy valahogy megmentse őket. (A szenvedésének a mértékére vonatkozóan egy megjegyzés: általánosságban a biblikus tudósok nem zárják ki annak lehetőségét, hogy bizonyos mértékig esetleg Jeremiás alakja áll a szenvedő szolgáról szóló énekek háttérében, ahogyan azt az Iz 52,13-53,12 leírja.⁴⁵⁵)

Ez a Jeremiás tűnik fel Júdás álmában. Annak az oka pedig, hogy éppen ő tűnik fel a történelemnek a 2Mak 15-ben leírt pillanatában, nem pusztán az, hogy az ő számára nem ismeretlen az a helyzet, amiben a Szent Város végveszélyben van (ez ugyanis pl. Izajás számára sem lenne újdonság⁴⁵⁶), hanem sokkal inkább az, hogy Jeremiásról a későbbi hagyomány pontosan tudta, hogy még akkor is „a fal réseiben állt,” amikor – képletesen szólva – már nem is volt fal. Az izraelita vallásosság megértése szerint, úgy tűnik, Jeremiás sosem szűnt meg közbenjárni. A 2Mak-ban Jeremiás nem annyira „ismét,” hanem inkább *még mindig* közbenjár.⁴⁵⁷

A mi feltételezésünk az, hogy Jeremiás nem azért járt közben, mert a prófétaóshoz bensőleg hozzátartozott a közbenjárás kötelezettsége. Ellenkezőleg. Ma (talán hasonlóan a második templom-korabeli zsidóshoz) azért tekintik sokan a közbenjárást próféta feladatnak, mert Jeremiás életében ennyire hangsúlyos szerepet kapott a közbenjárás. Amikor ugyanis feltűnik Makkabeus Júdás álmában, a próféta képviselőjében tűnik fel, azonban nem olyasvalakiként, aki fontos üzenetet hozott az izraelita seregnek, vagy parancsnokának, hanem olyasvalakiként, aki személyesen érintett a város felszabadításában, mivel sosem szűnt meg

⁴⁵⁴ Vö. MCELENEY, N. J. C.S.P., *Makkabeusok Első és Második Könyve*, in *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata* (szerk. Brown, R. E., Fitzmeyer, J. A., Murphy, R. E.), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002, 685.

⁴⁵⁵ Vö. DEARMAN, *History of Interpretation*, 441. Pl. a bárány, amit leölni visznek a Jer 11,19-ben és az Iz 53,7-ben.

⁴⁵⁶ Pl. az Iz 1,7-9-ről „a legtöbb kommentár arra a következtetésre jutott, hogy legjobban Szennacherib hadjáratának időpontjához illeszkedik, amely Hiszkija idején történt.” BLENKINSOPP, J., *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 19), Yale University Press, New Haven; London 2008, 183.

⁴⁵⁷ Vö. RHODES, *Prophets as Intercessors*, 123.

imádkozni érte. Amennyiben pedig ez igaz, amennyiben a prófétasághoz Jeremiás előtt, illetve Jeremiáson „kívül” nem tartozik hozzá a közbenjárás végzésének feladata, fel kell tennünk a kérdést, vajon miért tekintette Jeremiás, a próféta a saját hivatása ennyire integráns részének, hogy imádkozzon a városért és lakóiért?

3. Jeremiás prófétai önértelmezésének történeti háttere

i. Előzetes megjegyzések

A vallások általános vélekedése, hogy az isten(ek) segítségére akar sietni az embernek, hogy megtalálja azt az utat, amely a helyes irányba vezet.⁴⁵⁸ A vallási közvetítőknek, akiket az istenek választanak, éppen az a feladatuk, hogy a helyes irányra vonatkozó akaratot és instrukciókat kommunikálják. Izraelben a pap és a király mellett a próféta feladata, hogy a közvetítés ezen feladatát végezze, ahogyan említettük ezt már a II. 1. i. részben.⁴⁵⁹

ii. Imádság, isteni tanács, Isten szava

Amikor a próféta a fent említett közvetítés feladatát végzi, nincs magára hagyva, ahogyan a papnak rendelkezésére áll a többek között az Urim és a Tummim, a király szüntelenül tanulmányozza a Tórárt, a próféta is kap segítséget arra, hogy a szolgálata közben Isten valódi akaratát közvetítse. Szóltunk már arról is, hogy Izraelben az eszközök, amik a prófétának rendelkezésére állnak, a prófétai beszámolók alapján némileg különböznek attól, amit az ókori Közel-Keleten másutt találunk.

Jeremiás, saját könyvének tanúsága szerint sokat imádkozott. Ezek az imádságok tartalmukat, hangulatukat és formájukat tekintve a lehető legszélesebb skálán mozognak. Jeremiás imádságai olyanok, amilyen a helyzet, amiben a próféta van, és olyanok, amilyen Jeremiás maga. Csak hogy két némileg szélsőséges példát említsünk: a prófétának gyakran osztályrésze az elutasítás tapasztalata, ezekben a helyzetekben az imádság hangulata és tartalma is az elutasítással cseng egybe, amennyiben keserű, csalódott és bizonyos esetekben kétségbeesett hangvételű (Jer 20,7-18); az ostrom idején azonban, amikor a megmenekülésre egyre kevesebb remény mutatkozik, és Jeremiásnak a város (és a nép) pusztulására vonatkozó szavai beteljesedni látszanak, ő mégis földet vásárol ősei földjén, az itt leírt imabeszélgetés pedig mind hangulatában, mind tartalmában pozitív (Jer 32,16-44). Mindezzel együtt, egy

⁴⁵⁸ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 567.

⁴⁵⁹ Vö. VAWTER, *Bevezetés*, 311.

dolog egészen világos: az imádság alapvető feltétele és valósága a próféta tapasztalatának és feladatvégzésének.⁴⁶⁰

Bizonyos esetekben Jeremiás az imádságban nyer információkat a szavakról, amelyeket mondania kell.⁴⁶¹ Az Istennel való kapcsolata igen gyakran dialogikus jellegű, amelyben a prófétának módjában áll kérdéseket feltenni, és módjában áll reagálni az Isten részéről elhangzottakra.⁴⁶² „Biztos vagyok benne, hogy neked lesz igazad, ha perelni kezdek veled. Mégis, hadd tegyem fel neked a kérdésemet,” mondja Jeremiás Istennek (Jer 12,1). Ez a fajta bensőséges ismeretség, amit Jeremiás többek között a nyers őszinteség segítségével épít fel, az előfeltétele YHWH akarata és üzenete megismerésének és megértésének.⁴⁶³ Miközben az Ókori Közel-Kelet világában a prófétai közvetítés kapcsán a hangsúly leggyakrabban a jövőmondáson van,⁴⁶⁴ Jeremiás esetében a jövőre vonatkozó információk begyűjtéséhez képest a YHWH-val való kommunikáció tekintetében összehasonlíthatatlanul jelentősebb a bensőséges kapcsolat.⁴⁶⁵ Enélkül képtelen lenne az üzenetet hihető, „hiteles” formában közvetíteni. A bensőséges kapcsolat nélkülözhetetlen az elvégzendő feladathoz,⁴⁶⁶ a megértés pedig kikristályosítja és szavakká formálja a tapasztalatot, aminek hatására Jeremiás képes Isten szemével tekinteni az őt körülvevő eseményekre.⁴⁶⁷

Jeremiás egy másik, az imádsághoz szorosan kapcsolódó tapasztalata, hogy jelen lehet az isteni tanácsban.⁴⁶⁸ Az ún. „isteni tanács” az ókori közel-keleti vallásos irodalom közös gondolata, amely úgy képzei, hogy létezik az isteneknek olyan gyülekezete, ami arra hivatott, hogy a kozmosz sorsára vonatkozóan döntéseket hozzon. Miközben Mezopotámiában, vagy éppen Ugarit irodalmában az isteni tanács gondolata tökéletesen érthető a politeizmus mentén, Izrael monoteizáló tendenciái kissé nehézkessé tehetik annak megértését, mit ért az izraelita vallásos irodalom isteni tanácson. A Zsolt 29,1; 82,1; 89,7 beszél az Isten fiairól, akik a tanács résztvevői, ezek a szövegek Izrael vallási gondolkozásának egy korábbi fázisát tükrözik. De

⁴⁶⁰ Vö. THOMSON, *Prayer*, 948. „Jeremiás írásaiból tudjuk azt, hogy miközben az imádság az az elemi feltétel és valóság, ami a próféta tapasztalataihoz és szolgálatához nem nélkülözhető, eközben az imádság nem egyszer Isten lelkének viharos megtapasztalása (18,19–23; 20,7–18), máskor pedig Istennel való édes közösség (1,4sk; 4,10; 10,23–25; 12,1–4; 14,7–9.19–22; 15,15–18; 16,19; 17,12sk).

⁴⁶¹ Vö. THOMSON, *Prayer*, 948. Nem egyszer az imádság esszenciális feltétele annak, hogy a próféta hozzájusson az isteni szóhoz (Iz 6,5sk; 37,1–4; Jer 11,20–23; 12,1–6; 42,1sk).

⁴⁶² Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 574.

⁴⁶³ Vö. BALENTINE, *Prophet of Prayer*, 340.

⁴⁶⁴ Erre vonatkozóan a későbbiekben még lesz szó az izraelita prófétaság jövőre vonatkozó ismeretében látható hangsúlyeltolódásról, ld VIII. 1. iii.

⁴⁶⁵ Vö. BARBIERO, *Le Confessioni*, 14.

⁴⁶⁶ Vö. MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972.

⁴⁶⁷ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 567., és MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972.

⁴⁶⁸ Vö. MELVIN, D. P., art. *Revelation*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

még a feltételezhetően fogság utáni első teremtéstörténetben is jelen vannak az „ég seregei” (vö. Ter 2,1). Bárkik is legyenek azonban az isteni tanács résztvevői, világos, hogy alacsonyabb rendűek Izrael Istenénél, a tiszteletüket az izraelita vallás tiltja (MTörv 4,19; 17,3). A tanács hírvivője fontos szerepet tölt be mind az ugariti, mind az izraelita koncepció szerint. Az izraeli próféta számára az isteni tanács hírvivőjének funkciója jelentős hivatkozási alap az adott személy prófétai hivatása és hitelessége szempontjából, ahogyan ez nem csak Jeremiásnál, hanem Aggeusnál (1,13) és Malakiásnál (3,1), vagy éppen Ámosznál (3,7) megjelenik.⁴⁶⁹ Ahogyan Jeremiás megérti az isteni tanács jelentőségét, az alapján azt mondhatjuk, az ő látásmódja szerint ez teszi a prófétát hitelessé. (Jer 23,18.22.) Ez nem egyszerűen csak az információ begyűjtésének módja a részéről, hanem maga a közvetítővé választás aktusa.⁴⁷⁰ Aki tehát belép az isteni tanácsba (ahogyan Mózes belépett a találkozás sátrába⁴⁷¹) Isten közvetítőjévé válik, vagyis prófétává.⁴⁷²

Ez azonban nem azt jelenti, hogy az isteni tanácsban a próféta kész szövegeket és instrukciókat kapna. Jeremiás nem rendelkezik egy előre leírt szöveggel, amit reprezentálnia kell a nép felé, amelyhez küldetést kapott. Az Istenre vonatkozó tapasztalati háttére komplex tapasztalati háttér, a szavak pedig, melyeket hirdet, ennek a komplex tapasztalati háttérnek az egészéből születnek.⁴⁷³ Ez az a „csomag,” amit a próféta olyan üzenetté konvertál, amelyet a népe meg tud érteni.⁴⁷⁴

Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a hallás és hallgatás (sőt, olykor látás is, vö. Jer 1,11.13) ne játszanának kiemelkedő szerepet Jeremiás küldetésében. Istent a próféta a legalapvetőbben, mint „szót” tapasztalja meg. Az egész Szentírásban nem találunk egyetlen olyan esetet sem, amikor egy próféta megalkudna bármilyen olyan javaslattal, mely szerint a szavak, amelyeket hirdet, bármennyivel kevesebbek volnának, mint „Isten szava,”⁴⁷⁵ nem utolsó sorban azért, mert a próféták tapasztalati úton is pontosan tudatában voltak a nekik adott szavak erejével. Isten szava teremtő szó (vö. Ter 1,3.6.9.11.14.20.24.26). A szavak, amikhez a

⁴⁶⁹ Az isteni tanácsról az ismertetés az AYBD szócikkének összefoglalása, ld. MULLEN Jr., E. T., art. *Divine Assembly*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 2. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 213-217.

⁴⁷⁰ Vö. Melvin, *Revelation*, o. n.

⁴⁷¹ HEISER, M. S., art. *Divine Council*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

⁴⁷² „A próféta és a prófétaasszony Isten szóvivői voltak. Az istenséggel való találkozás által kapták a megbízásukat: a próféta megjelent az isteni trónteremben, ahol az isteni tanács összegyűlt, és a döntések meghozatala történt. (...) Mindenki, aki Isten igaz szóvivőjeként szolgál, prófétának minősül.” HEISER, *Divine Council*, o. n.

⁴⁷³ Ezt a gondolatot igen részletesen kibontják BOVATI, P. –BASTA, P., *“Ci ha parlato per mezzo dei profeti:” Ermeneutica biblica*, San Paolo – Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, 80-93.

⁴⁷⁴ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 567.

⁴⁷⁵ Vö. MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972.

prófétának hozzáférése van, Istentől valók, meghallásuk és befogadásuk tehát legelsőként magát a profétát formálják át. Ugyanennek a hatékonyságnak kell tehát igaznak lennie ugyanezen szavak hirdetésére is.

A szó természetesen akkor „teljesedik be,” amikor az esemény, amit kijelent, megvalósul. Félreértés lenne azonban azt gondolni, hogy a szót és annak megvalósulását a várakozás kapcsolná össze. A reláció a kettő között ennél sokkal vitálisabb. A proféta nem azért mondja a szót, mert amit kijelent, meg fog valósulni. Amit kimond, azért valósul meg, mert a proféta kimondta. „Ahogyan az eső és a hó lehull az égből, és nem tér oda vissza, hanem megöntözi a földet és termékkennyé teszi azt, hogy magot adjon a magvetőnek és kenyeret az éhezőknek, úgy lesz a szóval is, amely ajkamról származik. Nem tér vissza hozzám hatástalanul, hanem megteszi akaratomat, és eléri, amiért küldtem.” (Iz 55,10-11.) Az isteni szó nem egyszerűen előre jelzi, hanem megvalósítja a dávidi királyság kettészakadását (1Kir 11,31-39), Omri uralkodói házának romlását (1Kir 21,20-24), csak úgy, mint Jeruzsálem bukását és lerombolását (Jer 37,8.10).⁴⁷⁶ Isten nem vonja vissza a szavát (Iz 31,2). Éppen ebből fakadóan a profétai átkot, a negatív tartalmú próféciaát úgy tekintették, ahogyan a XXI. századi ember egy baktériummal teli ampullára tekint. Ha és amennyiben a proféta „földhöz vágja” azt, eltörik, attól a pillanattól kezdve pedig senki sem képes megállítani az ampullában rejlő pusztítást.⁴⁷⁷ Ennek fényében válik egészen világossá, hogy Jojakim király pontosan miért égeti el a tekercset, amelyre Jeremiás a Jeruzsálemre vonatkozó baljós jövendöléseket diktálta rá (Jer 36,23). Ezzel az aktussal akarja megakadályozni, hogy a szavak a beteljesedés útjára lépjenek.⁴⁷⁸

Mivel pedig a proféta meg teszi Isten szavait, amelyeket maga Isten ad a szájába, egészen eltelik és egyesül vele, a proféta egész élete Isten szavának, Isten üzenetének, végeredményben Istennek magának válik reprezentációjává.⁴⁷⁹ Jeremiás cölibátusa egyszerre beszél a nép elkövetkező sorsáról (Jer 16,2-3), de talán eközben Isten népéhez fűződő kapcsolatáról is (vö. Oz 1,9). A proféta élete végeredményben Isten jelenléte népe körében, Isten szavának jelenléte népe körében, Isten cselekvésének megtapasztalható jelenléte népe körében. A proféta részesül az isteni *pátoszban*; az egész élete az üzenet közegévé lesz.⁴⁸⁰

⁴⁷⁶ Vö. MCKENZIE – BROWN, *Az Ószövetségi Gondolközás elemei*, 418.

⁴⁷⁷ Vö. HOLLADAY, W. L., *Jeremiah: Spokesman out of Time*, Pilgrim Press Book, Philadelphia 1974, 24.

⁴⁷⁸ Valamint a jelenség talán arra is magyarázatot adhat legalább részben, miért nem vonhatja vissza a perzsa király Eszter könyvében a kiadott törvényt, miért kell egy „korrigáló” törvénnyel helyrehozni a potenciális károkat. Vö. Eszt 3,8-12; 8,8-12.

⁴⁷⁹ Vö. BASTA, P., *Il carattere relazionale dell'ispirazione biblica* (Strumenti di Studio e Ricerca vol. 51.), Urbaniana University Press, Roma 2017, 150-153.

⁴⁸⁰ Vö. POLK, *The Prophetic Persona*, 102. És Barbiero, *Le confessioni*, 18.

iii. Jeremiás, a választott nép gyermeke

Az Istennel való kapcsolat természetesen Jeremiás kapcsolati hálójának csak az egyik oldala. Eközben értelemszerűen folyamatos kapcsolatban van a népével is. Nem csak ő keresi a népet, ők is keresik olyankor, amikor valamilyen kérdésük van Isten felé. Ezekben az imádságokban Jeremiás, mint a nép képviselője áll Isten előtt.⁴⁸¹ (A nép kiemelkedő szerepet játszik Jeremiás könyvében, összesen több, mint száz alkalommal szerepelnek, mint valamilyen beszéd *alanyai*.⁴⁸²) Jeremiás emellett részesedik népe sorsában is.⁴⁸³ Ő sem menekül meg, noha egyesek az események egy pontján vádolják azzal, hogy menekülni készül (Jer 37,13-14). Mindvégig hűséges marad a néphez, amelyhez küldetése szól.⁴⁸⁴ Jeremiás élete bizonyos szempontból a kibontakozó dráma esszenciájává válik. Isten jelenléte csak úgy, mint a „meg nem hallása,” továbbá cselekedetei népe felé éppen úgy megjelennek Jeremiás életében, mint ezen szavak és tettek következményei a nép sorsának alakulásában. Kijelenthető, hogy „Jeremiás, a közbenjáró, az üzenet.”⁴⁸⁵

Ez a kettősség, ez a gyakran mérhetetlen „disszonancia” magától értetődő módon okoz rengeteg szenvedést a próféta életében. Jeremiás éppen úgy megtapasztalja Isten hajthatatlanságát, ahogyan a nép keménynyakúságát.⁴⁸⁶ Jeremiás sokat szenved a szolgálata, a feladata miatt. (Beszédes, hogy az első szó, amit a könyvben kimond, így hangzik: נהא, vagyis „jaj.”) Esetenként még akkor is támadásnak van kitéve, amikor az üzenete alapvetően pozitív hangvételű. (Ilyen például az a levél, amit a száműzetésben lévőknek küld, és amely bár tartalmát tekintve a hosszútávú babiloni berendezkedésről beszél, mégis bátorító hangvételű, Semaja azonban eléggé másként értékeli a levelet, vö. Jer 29,24-28.) Leggyakrabban mégis az ítéletet kell meghirdetnie. A nép emiatt sokszor úgy tekint rá, mint ellenségre és árulóra (aki gyengíti a katonák kezében a kardot azzal, hogy arról beszél, a háború, a város megvédésének kísérlete nem csak hasztalan, hanem szembemegy Isten akaratával), a saját családja ellene fordul, az úgy nevezett barátai azt lesik, hogy mikor botlik el (vö. Jer 20,10). Jeremiás nem vehet magának feleséget, és azt is megtiltja neki Isten, hogy gyermekeket nemzzen. A próféta élete magányos és keserű. Végeredményben Jeremiás tekinthető a küldetése miatt szenvedő próféta mintájának.⁴⁸⁷

⁴⁸¹ Vö. MCCONVILLE, J. G., *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*, Apollon, Leicester 1993, 68.

⁴⁸² Vö. OVERHOLT, *Prophetic Process*, 137.

⁴⁸³ Vö. MILLER, *They Cried*, 273.

⁴⁸⁴ Vö. POLK, *The Prophetic Persona*, 102.

⁴⁸⁵ Uo. (A kiemelés az eredeti szövegben is szerepel.)

⁴⁸⁶ Vö. OVERHOLT *Prophetic Process*, 144.

⁴⁸⁷ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 574.

Hogy mennyire igaz ez, jól jelzi, hogy nagy valószínűséggel van az életének egy olyan pillanata, amikor végül úgy dönt, hogy felhagy a prófétalással, és elhagyja az Istentől rábízott feladatot. A Jer 20,9-ben így beszél: „Azt gondoltam, nem törődöm vele, nem beszélek a nevében többé.” Ez önmagában még lehetne egy egyszeri belső küzdelemnek a kifejeződése, van azonban egy másik szakasz, ami úgy fest, reagál erre az idézet szerint valószínűleg is megtörtént törésre Jeremiás életében és szolgálatában. A 15,19-ben Isten válaszol Jeremiás panaszaira, és azt mondja neki: „Ha visszatérsz hozzám, visszaveszlek a szolgálatomba.”⁴⁸⁸

Jeremiás tehát az imádság embere, akinek belépési engedélye van az isteni tanácsba. Fel van fegyverkezve a szóval, ami megbélyegzi és átformálja a prófeta egész életét. Ez a valóság azonban sokszor érthető módon fájdalmas, hiszen a szó, amivel Jeremiás egyesül, a büntetés, sőt, nem túlzás azt állítani, a megtorlás és pusztítás szava. Eközben a büntetés, megtorlás és pusztulás sorsában Jeremiás osztozik a népével. Meg kell tapasztalnia az isteni szó végső és végérvényes visszautasítását, és ennek minden (egyébként kalkulálható) következményét Júdára nézve (amit egyébként Jeremiás minden más kortársánál jobban tud, és előre meg is mond). A konfrontáció burjánzása, a nehézfejlőség, a bizalmatlanság (amit bizonyos értelemben mindkét fél részéről megtapasztal), Jeremiás küldetését keserűvé és magányossá teszik. Ezen megfigyelések következményeként nem érhet bennünket váratlanul, hogy Jeremiás égető szükségét érzi a közvetítésnek és közbenjárásnak a két fél, Isten és a nép között.⁴⁸⁹ Abban azonban, hogy a közbenjárás küldetését a sajátjának érzi, a prófeta érzékenysége, karaktere és személyes tapasztalatai mind kulcsszerepet játszanak. (Ez egyébként már részben válasz lehet arra a kérdésre, a többi prófeta miért nem érzi a saját küldetése annyira integráns részének a közbenjárást, mint Jeremiás.) Ezekon felül azonban Jeremiásnak további okai is vannak arra, hogy önmagára, mint a küldetéséből fakadóan közbenjáróra tekintsen.

4. Jeremiás prófétai önértelmezése: családi örökség, befolyásoló hagyományok

i. Papság...

A legelső dolog, ami miatt Jeremiás komolyan gondolhatta azt, hogy neki igenis feladata a közbenjárás, a tény, hogy abból a papi családból származott, amely Anatotban lakott (Jer 1,1),

⁴⁸⁸Ezen szavak után pedig Isten olyan ígéreteket tesz Jeremiásnak, amelyek világosan az eredeti, a meghíváshoz tartozó ígéretnek visszhangjai, ahogyan azokat az első fejezetben találjuk: Isten szájává teszi Jeremiást (15,19), a szavait Jeremiás ajkára helyezi (1,10), megerősített bronzfallá teszi őt (15,20, erős várossá, vasoszloppá és bronz fallá (1,18) a hatalmasok (15,21 // 1,18) harcolni fognak ellene (15,20 // 1,19), de nem lesznek képesek legyőzni őt (15,20 // 1,19) mert Isten megmenti (15,20 // 1,19). Isten viszonylag egyértelműen vissza akarja venni Jeremiást a szolgálatba, amit ezek szerint valószínűleg otthagyt. Vö. PAUL – SPERLING, “Prophets,” 575.

⁴⁸⁹Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 163., és Winkel, *Prophetic Tradition*, 221.

és ahogyan korábban láttuk, a papság feladatköréhez szorosan kapcsolódik a közbenjárás feladata. Anatot faluja papi falu volt. Benjamin földjén, az Északi és a Déli Királyság határán ezt a területet még Józsué adta Lévi fiainak (Józs 21,18). A jeruzsálemi templomban zajló kultuszt exkluzívvá tevő deuteronomisztikus reform értelemszerűen jelentősen megváltoztatta a vidéki papság, és a vidéken élő papi családok életét. Feltételezhetően viszonylag ritkán jártak Jeruzsálembe templomi szolgálatot végezni (a későbbi felosztást a tizenkét papi családra Jeremiás idejében még nem tekinthetjük adottnak), talán két-három alkalommal egy évben, máskülönben földműveléssel és állattartással foglalkoztak,⁴⁹⁰ ahogyan általában a júdeai vidéki lakosság. Jeremiás a történet egy pontján megvásárolja a családi földjük örökségét egy unokatestvérétől (Jer 32,8-9).

A közbenjárás a papság kiemelt feladata volt.⁴⁹¹ Miközben tény, hogy a nevéől elnevezett könyvben egyetlen alkalommal sem találkozunk azzal, hogy Jeremiás papi feladatokat látna el, ez semmiképpen nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy Jeremiás papi család tagjaként gondoljon magára (ahogyan ez a könyv bevezetőjéből is kiderül), vagy hogy a papi gondolkodás, a papi hozzáállás ne lehessen jelen Jeremiás önértelmezésében. Meg kell még említenünk, hogy Jeremiás meghívásjelenetében Isten vele kapcsolatban a שָׁמַר hifil alakot használja („megszenteltek”). A Szentírásban a Szám 3,12-13-ban hasonló gondolatot találunk éppen a leviták kiválasztása kapcsán.⁴⁹² A történet szerint Isten „megfogta” (לָקַח) Lévi fiait Izrael fiainak elsőszülöttei helyett (Lev 3,12). Ezután mondja azt Isten, hogy „enyém minden elsőszülött az elsőszülöttek leölésének napján Egyiptom földjén – magamnak szenteltek minden elsőszülöttet Izraelben...” (Szám 3,13.)

⁴⁹⁰ Vö. NEHER, A., *Geremia*, Editrice La Giuntina, Firenze 2005, 13.

⁴⁹¹ A papi közbenjárás tényének negligálása és a próféataságnak tulajdonítása mögött a modern tudomány esetében is felsejlik az „intézményes” és „karizmatikus” képzelte szembenállása, vagyis a feltételezés, hogy az Isten által személyesen kiválasztott és Vele bensőséges kapcsolatban álló személy közbenjárása biztosan eredményesebb, mint egy intézményesített aktus. Ez az elképzelés azonban túllépi a modern kategóriákon alapszik. Sosem szabad elfelejtenünk, hogy a Szentírás szelektív írásmű. Azon próféták történeteit, szavait, tetteit találjuk benne, akik igaznak bizonyultak. Közöttük minden további nélkül lehetnek „hívások” próféták, akik a királyi udvarban tevékenykedtek (vö. pl. Izajás valószínűsíthetően). Emellett, bár ez nyilvánvalóan *argumentum ex silentio*, de minden további nélkül lehetnek személyek, akik mélyen meg voltak győződve arról, hogy Isten őket személyesen kiválasztotta a prófétálásra, de nem bizonyultak igaznak, így szavaik nem kerültek az Írások közé. A másik oldalon pedig a forrásaink legnagyobb része prófétáktól, nem pedig papoktól származik. Nincs személyes elbeszélésünk, vagy fennmaradt tanítás istenfélő és mélyen hívő igaz papoktól. A papok ténylegesen hivatalos személyek voltak, de ezzel együtt semmi sem zárja ki, hogy lehetnek köztük sokan, akik mély és bensőséges viszonyt ápoltak Istennel. Ráadásul a ritualizálás egyik fontos kiváltó oka a megbizonyosodás az adott cselekvés eredményességéről egy adott kivitelezési módon.

⁴⁹² Egyébiránt az Úrnak szentelt adományokra használja viszonylag gyakran a szöveg, pl. Lev 22,2; 22,3; a Lev 27. fejezetében 8 alkalommal fordul elő; az elsőszülöttekről (akiket éppen a leviták fognak kiváltani) mondja Isten a Szám 8,17-ben; a templomra mondja Isten az 1Kir 9,3-ban... Vagyis személyekre ritkán, tárgyakra inkább.

Jeremiás tehát Lévi családjának leszármazottja. Továbbá úgy tűnik, még ezen a családon belül is külön kiválasztotta őt az Úr, mivel már akkor megszentelte, amikor még meg sem született (Jer 1,5).⁴⁹³ Ez az alapfelállítás máris szorosabbra vonja Jeremiás és a közbenjárás kapcsolatát a papi származás ténye által.

- ii. ...az Ebjatarra kimondott szavak mentén, amik beteljesítették az átkot...

Amikor a későbbi király, Dávid Nob földjére menekül Saul haragja elől, Ahimelekhez megy, Ahitub fiához, aki nem csak azt engedi meg neki, hogy az embereivel megegyék a kitett kenyereket, de még Góliát kardját is átadja Dávidnak. Amikor ez az információ az edomita Doeg közvetítésével Saul király fülébe jut, a következmény kíméletlen: a király és csapata (bár vonakodva, de) megöli Ahimeleket, a Nobban élő papokat, lerombolja a várost, és rengeteg embert lemészárol. Egyetlen ember marad életben, Ebjatar, Ahimelek fia. Dávid, amikor tudomást szerez az öldöklésről, maga mellé, oltalmába veszi Ebjatar (1Sám 21,2-10; 22,9-23).

Ebjatar jelentős szerephez jut a királyi udvarban, Cádok mellett ő a király papja (2Sám 8,17). Amikor az Absalom vezetésével kitört lázadáskor a király menekülni kényszerül, ő marad a városban, és válik felelőssé a Szövetség Ládájának őrzéséért (15,24.29), ráadásul amíg Absalom birtokolja Jeruzsálemet, Ebjatar és családja arra is vállalkozik, hogy informálják a királyt a pillanatnyi fejleményekről (2Sám 15,35-36). Ahimelek fia tehát nem ok nélkül bizalmi belső embere Dávid királynak.

Amikor azonban a király haldoklik, a trónért folytatott harcban Ebjatar hibát követ el: Salamon helyett Adonijah-t támogatja.⁴⁹⁴ Amikor végül Salamon ül Izrael trónjára, eredetileg

⁴⁹³ Vö. WIDMER, *Standing*, 329. Ennek a kijelentésnek a további jelentéséről a fejezetben még lesz szó, ld. IV. 4. v.

⁴⁹⁴ Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Izrael történelmében ez lesz az első alkalom, hogy egy uralkodó, a nép vezetője dinasztikus alapon fogja átadni az uralmat a fiának. Izraelnek nincsenek kialakult rutinjai arra vonatkozóan, hogy egy ilyen helyzetben kinek kellene a király örökébe lépni. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy Dávid az idők során sok feleséget vett magának, akiktől sok fia született. A Héber Biblia pedig időnként mintha utalna arra, hogy ha már valakit meg kell nevezni, a legidősebbek nagyobb eséllyel pályázhatnak a trónra. (Ennek már csak azért is lenne értelme, mert Izraelben az elsőszülött különleges minőséggel rendelkezik, nem csak mennyiségileg az első gyermek, jól jelzik ezt az öröklés kapcsán törvényileg lefektetett privilégiumok, pl. Ter 25,31-34; 27,19-29; 48,17-20; MTörv 21,15-17.) Az elsőszülött Amnon lenne (legalábbis abból az időszakból, amikor Dávid legalább Hebronban már király), akit azonban Absalom bosszúból megölet a húga, Támár megszégyenítése és meggyalázása miatt (2Sám 13,29). A másodsülött fiúról semmit sem tudunk a nevén kívül (2Sám 3,3), ő esetleg még Dávid életében meghalt, a harmadik az az Absalom, aki megöli Amnont, fellázad Dávid ellen, majd Joáb és katonái megölik, a negyedik a sorban pedig nem más, mint Adonijah (2Sám 3,4). Ezzel szemben Salamon az egyik legfiatalabb a testvérei közül, aki Batsebától születik Dávidnak (a Jeruzsálemben született gyermekek között sorolja föl, az ő neve után még hét másik nevet találunk a felsorolásban, vö. 2Sám 5,14-16).

megkegyelmezne a három legfőbb „trónbitorlónak”: Joábnak, apja seregei vezérének, Adonijah-nak, a feltételezhető életben maradt elsőszülöttnek (1Kir 1,51-53), és Ebjatar-nak, az elhunyt király papjának. Joábnak azonban mindenképpen meg kell halnia, ezt még Dávid köti Salamon lelkére, a két ember vérenek elhárítása végett a király feje fölül, akiket Joáb békeidőben alattomosan ölt meg: Abner (2Sám 3,27) és Amaza (2Sám 20,10) miatt.⁴⁹⁵

Adonijah túlélhetne, azonban „elkalkulálja magát”: Batsebától, Salamon édesanyjától kikéri Dávid utolsó ágyasát, a sunemi Abiságot (1Kir 2,17; vö. 1Kir 1,4) feleségül. Hogy ennek a gesztusnak mi lehet a jelentése és jelentősége, arra vonatkozóan érdemes elolvasnunk a jelenetet, amely a 2Sám 3,7-ben található, és ami arról szól, hogy Abner magához veszi Saul egyik korábbi mellékfeleségét, amit Saul fia, Isbaal nehezményez. Az, hogy az új király „megörökölte” az elődje feleségeit, nem ismeretlen Izraelben (vö. pl. Absalom Jeruzsálemben, 2Sám 16,21-22). Adonijah esetleg a fiatal és vonzó nőt (1Kir 1,2-3) egyfajta vigaszdíjként kérné ki magának, mivel a Batsebával való beszélgetésben úgy tűnik, ő maga is úgy tekint önmagára, mint akinek jogosan járt volna a trón,⁴⁹⁶ de elfogadja, hogy Istennek más volt az akarata. Tekintettel azonban a kérés másik potenciális jelentésére, amely értelmében Adonijah nem szűnt meg a trónra törni, Salamonnak nemigen van más lehetősége, mint hogy kivégezteti Adonijah-t.

Logikusan tehát ugyanez a sors vár Ebjatarra is. Neki azonban Salamon mégis megkegyelmez, viszont (esetleg tartva Ebjatar feltételezhetően létező helyi befolyásától) eltávolítja őt a fővárosból, és lényegében száműzi őt Anatot földjére (1Kir 2,26). Kétségtelen, hogy Ebjatar korábban is rendelkezett ott földdel, másképpen megközelítve Salamon „hazaküldi” őt, a helyzet azonban ennél súlyosabb, Ebjatar büntetésből, száműzetésbe kerül a saját földjére.⁴⁹⁷ Ebjatar családja nem gyakorolhat többé papi funkciót (1Kir 2,27).

Jeremiás minden valószínűség szerint Ebjatar leszármazottja.⁴⁹⁸ William Lee Holladay érvelése szerint Anatot nem lehetett olyan hatalmas falu, hogy egy papi családnál több élt volna ott.⁴⁹⁹ Ezt a következtetést erősíti az a tény is, hogy Jeremiás könyvének első versében a szent szerző határozott névelőt használ (הכהנים). Nem egyszerűen csak „anatot papokról” beszél a

⁴⁹⁵ Dávid általában különös figyelmet szentel annak, hogy senkinek a vére ne hullhasson a fejére, ezért öleti meg azonnal Saul gyilkosait (2Sám 1,1-16) és Isbaal gyilkosait (2Sám 4,8-12). Joáb merényleteiről is tudomása van, Abnert megfelelő módon elsiratja (2Sám 3,32), Joábra azonban a későbbiekben még szüksége van, feltételezhetően ezért nem öleti meg azonnal.

⁴⁹⁶ Vö. COGAN, *I Kings*, 176.

⁴⁹⁷ Vö. NEHER, *Jeremiah*, 15.

⁴⁹⁸ Vö. LUNDBOM, J. R., *Jeremiah 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible vol. 21A), Yale University Press, New Haven; London 2008, 223. „For the continuation of this priestly line at Anathoth see Jer. 1:1, according to which Jeremiah was ‘one of the priests at Anathoth.’” MONTGOMERY, *Kings*, 93.

⁴⁹⁹ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 16.

héber szöveg, hanem „a papokról,” akik Anatotban élnek. Ez tehát arra is magyarázat lehet, hogy Jeremiás miért nem gyakorol, miért nem végez papi feladatokat sohasem a róla elnevezett könyvben. A papi család, amely Anatotban lakik, el van tiltva a papi tisztség gyakorlásától, Dávid papja, Ebjatar miatt, aki rossz oldalt választott a trónöröklési harcban. A történet azonban nem áll meg itt, Salamon és Ebjatar idejénél még korábban is kereshetünk olyan elemeket, amelyek hathattak Jeremiás önértelmezésére, és amelyek így rávilágíthatnak arra, miért érezte Jeremiás kötelességének a közbenjárás szolgálatának végzését. Ez az a réteg, ahol Anatot és a Siló tradíció találkoznak.

iii. ...Éli házának gonoszsága miatt

Élinek két fia volt, Pinchász és Hofni (1Sám 1,3). A két fiú azonban méltatlannak bizonyult a tisztségre, amire Isten Éli házát kiválasztotta (1Sám 2,12-17), Isten ezért meghirdeti az ítéletet Éli házára vonatkozóan (1Sám 2,27-36). A két fiú ugyanazon a napon hal meg (1Sám 4,11), és ugyanezen a napon Élit is utoléri a halál (4,18). Pinchász felesége ebben az időben várandós. Amikor megérkeznek a filiszteusokkal történt összecsapásról, és a férjének haláláról szóló hírek, megindul nála a szülés, és életet ad fiúgyermekének, akinek a „dicstelen” nevet adja. (Ez az Ikabod név jelentése, 4,21). Ez a gyermek nem Pinchász első gyermeke, korábban már született egy fiúgyermek, akinek Achitub a neve (14,3). A leírás a lehető legpontosabban igyekszik a hallgató számára beazonosítani Achitubot: „Ahija viselte az efodot, Achitubnak a fia, Ikabod testvéréé, (aki) Pinchásznak volt a fia, Élinek, az Úr silói papjának a fiáé.”⁵⁰⁰ A Szentírás azt is elárulja nekünk, hogy Saul uralkodásának idején Achitub fia, Ahijah viseli az efodot (14,3). Bár ezen a néven a későbbiekben nem fordul elő a Héber Bibliában, azonosíthatjuk őt Ahimelekkel (vagy tekinthetjük Ahimeleket Ahijah testvérének, mi az első lehetőséget valószínűsítjük), akit a 1Sám 22,9 mond Ahitub fiának.⁵⁰¹ Ez az Ahimelek az, aki

⁵⁰⁰ SzIT fordítás.

⁵⁰¹ A Szentírásban általános, hogy a szereplőket valamilyen módon bemutatja a szöveg. A három leggyakoribb bemutatási mód közül az első, amikor a szerző az olvasók ill. hallgatók előtt ismert személynek tekinti a színre lépő szereplőt, ebben az esetben nincs szükség bemutatásra. Ilyen a Mk 15,1, amely mindössze annyit mond a zajló eseményekről, hogy „átadták Pilátusnak.” Vagyis Mk úgy gondolja, Pilátus személye nem szorul további magyarázatra. A második eset, amikor valamilyen a történet szempontjából fontos funkció, feladatkör, cím segítségével mutatja be az adott szereplőt, ilyen Jn evangéliumában Kaifás, aki „abban az évben főpap volt” (Jn 11,49), vagy Nikodémus, akit „zsidó tanácsos” címen mutat be a szerző. A harmadik lehetőség, amikor egy a közösség által ismert, vagy a szövegben korábban már bemutatott szereplőhöz köti az új szereplőt a szerző. Ilyen a márkai közösség számára Cirenei Simon, akit „Alexander és Rufusz” apjaként mutat be (Mk 15,21), vagyis elképzelhető, hogy a közösség számára nem ismeretlen Alexander és Rufusz, vagy az a Mária, aki annak az ifjabb Jakabnak és Józsefnek (Ιωσῆς) az anyja (Mk 15,40), akiket a szöveg korábban már megismertetett a hallgatóval, amikor Jézus testvéreinek mondta őket (Mk 6,3). Mivel a fent említett szöveg mindössze annyit mond Doeg szájával Ahimelekről, hogy ő Ahitub fia, az előzőekben viszont Ahijah került Ahitub fiaként

nem tudva Dávidról, hogy Saul elől menekül, ellátja őt élelemmel a kitett kenyerek asztaláról, sőt, még Góliát kardját is odaadja neki. A büntetése nem maradhat el, Saul és emberei kardélre hányják őt is, és az egész családját, sőt még Nobot, a pap városát is (1Sám 22,11-19), mindössze egyetlen túlélőről számol be a szent szöveg: Ebjatar, Ahimelek fia életben marad (22,20).

Ebjatar tragédiája tehát Éli házának tragédiája. Ezért fogalmaz úgy a szent szerző, amikor Salamon ítéletét ismerteti Ebjatar száműzetésére és papi szolgálatának megvonására vonatkozóan, hogy „Isten betöltötte az átkot, amit Éli háza fölött kimondott” (1Kir 2,27). Ebben az ítéletben pedig irgalomnak nyomát sem találjuk. Éli házában senki nem éri meg az öregkort (1Sám 2,31-32). Még évszázadokkal később a Talmudban is találunk olyan történetet, ami egy fiatalember korai halálát azzal magyarázza, hogy Éli családjába tartozott.⁵⁰² Jeremiás minden valószínűség szerint tehát ennek az Élinek egy kései leszármazottja.

Siló, Éli családi székhelyének sorsa nagy valószínűséggel már jóval Ebjatar elutasítása előtt beteljesedett, ugyanis amikor a filiszteusok magával vitték a szövetség ládáját, a helység jelentőségét veszítette. Jeremiás szavai azonban további következtetésekre vezethetik a figyelmes olvasót. Az ő szavaiból úgy tűnik, Siló nem csak eljelentéktelenedett, hanem elpusztult (vö. Jer 7,12.14).

Siló sem Jeruzsálemtől, sem Anatotól nem volt messze.⁵⁰³ Könnyen elképzelhető, hogy az Anatotban székelő Élitől származó papi család számára a Silóval kapcsolatos hagyományok élénken megmaradtak. Miközben egyetlen másik próféta sem említi Silót, Jeremiás könyvében négy alkalommal is előkerül.⁵⁰⁴ Ő és a családja nem feledkeztek meg erről az örökségről.

Jeremiás tehát szinte bizonyosan papi családból származik, de egy olyan családból, amely nem végezheti a feladatot, amire egykor kiválasztották. Jeremiás nem ajánlhat fel áldozatot, és nem adhat áldást, ahogyan azt Izraelben a papok megteszik. Elképzelhető, hogy éppen ezért van egészen tiszta elképzelése arról, mekkora megtiszteltetésnek és privilégiumnak kellene lennie a papi szolgálatnak, és még inkább arról, hogy milyen nélkülözhetetlen a papok közbenjárása a népért.

bemutatásra, jogos a következtetés, ami azonosítja Ahimeleket Ahijah-val. Így látja ezt BARRY, J. D., art. *Ahijah, Son of Ahitub*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n., bár megemlíti a lehetőséget, hogy Ahijah és Ahimelek testvérek. Ez utóbbi lehetőséget valószínűsíti az AYBD, ld. WHITELAM, K. W., art. *Ahijah (Person)*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 1. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 111.

⁵⁰² Vö. NEHER, *Geremia*, 20.

⁵⁰³ Vö. HOLLADAY, *Spokesman*, 16.

⁵⁰⁴ A Héber Bibliában összesen 12 alkalommal találkozunk Siló nevével: Ter 49,10; Bír 21,19.21; 1Sám 1,24; 3,21; 14,3; Jer 7,12.14; 26,9; 41,5; Zsolt 78,60. Ezen legutolsó említés is Siló sorsát említi, amennyiben az idézett igehely arról beszél, hogy Isten „[e]lhagyta lakóhelyét Silóban, a sátrat, amelyben az emberek között lakott.”

iv. Sámuel

Ha Jeremiás családi történetét visszavezettük Éli családjáig és tragédiájáig, valamint az ezzel elválaszthatatlanul összefonódó Siló tradícióig, éppen a Siló tradícióval kapcsolatosan nem tehetjük meg, hogy legalább röviden ne emlékezzünk meg egy másik, a helységhez tartozó szentírási szempontból kiemelkedő jelentőséggel bíró személyről, aki Jeremiás igehirdetésében szintén szerephez jut. Ez a személy Sámuel, Izrael utolsó bírása. Miközben egyetlen másik próféta sem említi Sámuel nevét, Jeremiás számára Sámuel kiemelt helyen áll a közvetítők között. Amikor a 15,1-ben Isten a nagy közbenjárókat említi, akikre éppen úgy nem hallgatna, mint Jeremiásra, Mózes mellett Sámuel nevét mondja ki.⁵⁰⁵ Sámuel elválaszthatatlan a Siló hagyománytól, ami pedig elválaszthatatlan Jeremiás életétől. Sámuelről biztosan tudjuk, hogy több alkalommal járt közben a népért, sőt, saját magára nézve bünként értette meg azt a lehetőséget, hogy abbahagyja a közbenjárást (ahogyan erről korábban részletesebben is volt szó, vö. 1Sám 12,23). A. Graeme Auld számára is kézenfekvő a kapcsolat Jeremiás és Sámuel között, a megfogalmazásában pedig bátran felteszi a mi szempontunkból jelentős kérdéseket, még ha válaszolni nem is kíván rájuk. „[Sámuel és Jeremiás] bemutatásában több átfedést találunk: a bevezető látomás akkor, amikor a próféta még «ifjú» és az isteni «szó» jelentősége ebben a látomásban. Fel kell tennünk a kérdést (még ha megválaszolni nem is tudjuk): milyen formában voltak elérhetőek a Sámuelre vonatkozó hagyományok a Jer szerzői számára? Milyen mértékben szándéka a műnek Jeremiást második Sámuelként ábrázolni? Ellenkező esetben pedig milyen mértékben szándéka az 1Sám szerzőjének Sámuel Jeremiás előfutáraként ábrázolni?»⁵⁰⁶

Eszünk ágában sincs cáfolni azt a megközelítést, mely szerint a szent szerző tudatos szóhasználattal és szerkesztésekkel igyekszik kapcsolatot teremteni egyes szentírási szereplők között (ezt majd a Mózesrel való kapcsolat esetében is feltételezzük.) Számunkra is tökéletesen magától értetődő, hogy a Szentírás keletkezésének ez a folyamata. Amennyiben pedig ezt textuális bizonyítékok nem támasztják alá, nem látjuk okát, hogy a szent szerző által közvetített interpretációt arra vonatkozóan, hogyan látja ő Jeremiást, élesen leválasszuk Jeremiás önértelmezéséről, különösen annak fényében, hogy Jeremiás könyvében említésre kerül maga Sámuel és a Silóval kapcsolatos hagyomány is.

Másképpen megfogalmazva, amikor Jeremiás feltételezhetően megérti a saját hivatását és küldetését, a családi vallási öröksége bizonyosan formálta a módot, ahogyan önmagát és a

⁵⁰⁵ Egyes LXX kéziratok megemlítik a felsorolásban Áront is, ezzel kapcsolatban sokan a Zsolt 99,6 hatását fedezik fel a szövegvariáns mögött. Erről később még lesz szó, ld. VII. 5. ii.

⁵⁰⁶ AULD, *I & II Samuel*, 87.

neki adott szolgálatot önmaga számára interpretálta. Ezen örökség egyik része Éli és Siló, a család végérvényes elutasítása, a kiválasztás visszavonása, amit Isten a könyörület és enyhítés jelei nélkül végrehajtott. (A dolgozat későbbi részében szándékomban áll bemutatni, hogy Jeremiás, amikor megpróbálja megérteni a sorsot, ami Isten szavai szerint a népére vár, komolyan fontolóra veszi annak lehetőségét, hogy az ítélet Izrael végérvényes pusztítását eredményezheti, ahogyan történt ez az Északi országrész sorsának beteljesülésekor, és ahogyan történt ez Éli családja, vagy éppen Saul király elvetésekor.) Jeremiás örökségének és önértelmezésének egy másik része azonban az a Sámuel, aki az új hajtás volt a romokon, és aki bíró, próféta, pap és közbenjáró volt.

v. Mózes

A korábbiakban nagy vonalakban bemutattuk, milyen történelmi háttér előtt végzi Jeremiás a közvetítői szolgálatát, fő fókuszunk pedig annak feltérképezése volt, a rendelkezésünkre álló információk alapján mit mondhatunk arról, hogyan értette meg a próféta a saját feladatának mibenlétét. Szóltunk arról, hogy papi családból származik, de olyanból, amelynek története tragédiáktól terhes, Éli fiainak elvetésétől Ebjatar családja papi szolgálatának megtiltásáig. Jeremiás családjának önértelmezésében éppen emiatt valószínűsíthetően szerepet kap mindaz, ami Éli utódaival és Silóval történt, Siló kapcsán pedig nem csak a családi tragédia, hanem a Sámuelre, a bíróra, prófétára és közbenjáróra való emlékezés is helyet kaphatott.

Amikor azonban Jeremiás önértelmezésére kérdezzük rá, nem mehetünk el az üdvtörténetben betöltött szerepére vonatkozó megértésben „A” nagy közbenjáró, Mózes személyének Jeremiásra gyakorolt hatása mellett. Jeremiás különösen közel érzi magához Mózes.

A Siló tradíció definiáló elemei között a legelső: a Szövetség Ládájának jelenléte, és a papság intézménye. Mindkettő különösen szorosan kapcsolódik Mózeshez.⁵⁰⁷ Jeremiás és Mózes között azonban ennél jelentősen szorosabb a kimutatható kapcsolat. Jeremiás meghívásának elbeszélésében igen jelentős párhuzamokat találunk Mózes meghívástörténetével. A meghívástörténet lényegében egy irodalmi műfaj, amelynek számos különböző változata ismert a Bibliában. Isten olykor úgy hív meg egyeseket, ahogyan a vezető hívja meg a katonai szolgálatra a katonát. A meghívott ezekben az esetekben, legyen szó Ábrahámról (Ter 12,1-4) vagy Ozeás prófétáról (Oz 1,2-3), kérdés és ellenkezés nélkül fogadja

⁵⁰⁷ Vö. HOLLADAY, *Spokesman*, 16.

a megbízást. Más esetekben a meghívásban Isten úgy mutatkozik, mint egy király, a meghívott pedig abban a megtiszteltetésben részesül, hogy beléphet az isteni „királyi” tanácsba. Ezekiel próféta látomása (Ez 1,1-3,13), vagy éppen Izajás próféta látomása a jeruzsálemi templomban (Iz 6,1-13) ebbe az alkategóriába sorolható. Találunk olyan meghívás-elbeszélést is, amiben Isten és a meghívott kapcsolata leginkább a mester és tanítvány viszonyához hasonlítható, mint Sámuel esetében (1Sám 3,4-19). Ismét más meghívástörténetekben a kapcsolat leginkább olyan, mint egy úr és a teljes hatáskörrel felruházott szolga közötti kapcsolat. Ilyen meghívástörténet Mózes (Kiv 3,1-4,17), Gedeon (Bír 6,12-21) vagy éppen Jeremiás (Jer 1,4-19) meghívástörténete. Ebben az esetben a meghívott és felhatalmazott szolga voltaképpen az úr „nagykövete” lesz.⁵⁰⁸

A hasonlóság Mózes és Jeremiás meghívástörténete között azonban nem áll meg itt. A meghívás történetének konkrét megfogalmazásában is találhatóak hasonlóságok. Mindketten állítják, hogy nem tudnak beszélni (noha különböző okokra hivatkozva, Kiv 4,10; Jer 1,6). Isten mindkét esetben biztosítja a meghívottat, hogy segíteni fogja őt (Kiv 4, 11-16; Jer 1,7.10). Azonban azt kell mondja, amit Isten parancsol nekik.⁵⁰⁹

Elismerjük, hogy a Jeremiás és Mózes közötti szoros kapcsolatra eddig felhozott érvek kissé általánosnak tűnhetnek. A lista azonban még nem ért véget. Különösen figyelemre méltó többek között az is, ahogyan „egybecseng” az, ahogyan Mózes a majd eljövő, Mózeshez hasonló prófétáról beszél, és az, ahogyan Jeremiás a meghívásának a történetére visszaemlékezik.

Dt 18,18	Jer 1,7
וְדַבַּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל־אֲשֶׁר אֶצְוֶנּוּ	וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר אֶצְוֶנּוּ דַבַּר
“...mondani fog nekik mindent, amit parancsolok neki...”	“...és mindent, amit parancsolok neked, mondd...”

Dt 18,18	Jer 1,9
וְנִתְּתִי דְבָרִי בְּפִיו	וְנִתְּתִי דְבָרִי בְּפִיךָ
“...adni fogom a szavaimat a szájába...”	“Adtam a szavaimat a szádba.”

Ahogyan az első ránézésre is feltűnhet, nem pusztán a koncepció szintjén találunk egyezést a Mózesnek adott ígéret és Jeremiás meghívástörténete között, hanem a szókincs és

⁵⁰⁸ Vö. BARBIERO, *Le Confessioni*, 10-11.

⁵⁰⁹ Vö. WIDMER, *Standing*, 335.

mondatszerkesztés is igen hasonló. Folytatván a sort arra is érdemes figyelnünk, hogy a Második Törvénykönyv szavai szerint Mózes negyven évig szolgálta Izraelt (MTörv 1,3), amennyiben a pusztai vándorlás ennyi ideig tartott, Jeremiás pedig, az általánosan elfogadott számítások szerint Jozija, Ámon fia uralkodásának tizenharmadik évében kapja meg a hivatását (Jer 1,2), ami Kr. e. 627-ben volt. A könyv bevezető szavai meghatározzák a prófétai működés végét is, amikor az 1,3 azt állítja, Jeremiás egészen addig végezte prófétai szolgálatát, „míg Cidkijának, Jozija fiának, Júda királyának 11. esztendeje el nem telt, amikor is fogságba vitték Jeruzsálemet, az ötödik hónapban.” (Meg kell azonban jegyeznünk, hogy magában a könyvben találunk további életrajzi részleteket és próféciákat a város pusztulása utáni időkből is, ezeket a 42-44. fejezetekben találjuk.) Ez negyven, vagy negyvenegy évnyi prófétai működés.

Továbbá Mózes összetöri a kőtáblákat, amikor szembesül a nép bálványimádásával (Kiv 32,19), Jeremiás Isten üzenetét tartalmazó tekercse pedig akkor semmisül meg, amikor Jojakim király elégeti azt (Jer 33,23-25). Jeremiás Isten parancsára újraírja a tekercset (Jer 36,28), csak úgy, ahogy Mózes is új kőtáblákat farag, amikre YHWH újra felírja azt, ami az előző két kőtáblán szerepelt (Kiv 34,4.28).⁵¹⁰

Hilkija fia és a választott nép pusztai vezetője között az is kapcsolatot teremt, hogy különlegesen bensőséges a kapcsolatuk Istennel. A héber *נָדַב* azt jelenti: megismerni, észrevenni, tudni, gondoskodni. Az Istennel való kapcsolat leírására kivételesen „erős” kifejezésnek minősül.⁵¹¹ Ilyen módon a Héber Bibliában Isten mindösszesen Mózeset ismeri (akivel szemtől szemben is beszél, vö. MTörv 34,10), Dávidot (ill. Dávid maga minősíti ilyen módon Isten hozzá való viszonyát a messiási ígéletért mondott hálaimában, 2Sám 7,20), és Jeremiást (1,5).⁵¹²

Isten azt is megmondja Jeremiásnak, hogy azelőtt ismerte, hogy megfogant volna az anyaméhben (1,5). A parallel Ókori közel-keleti irodalomból úgy tűnik, ez – hogy ti. az istenség már fogantatásától kiválasztja a személyt – a királyok kiváltsága.⁵¹³ Ezen információ segítségével könnyebb értelmezni az 1,10-et is, amelyben a hivatáshoz kapcsolódó ígérek között szerepel, hogy az Úr a prófétát nemzetek és királyságok fölé helyezte. Azt mondhatjuk tehát, Jeremiás küldetésének nem csak papi és prófétai, de királyi vonásai is vannak.⁵¹⁴ Ez ismét

⁵¹⁰ Vö. uo., 336.

⁵¹¹ Azt, hogy mennyire bensőséges lehet a kapcsolat, amit a szó kifejez, jól mutatja, hogy az első két személy, akik között a megismerés létrejön, az első emberpár az Édenből történt kiűzetést követően (Ter 4,1), ennek gyümölcse pedig egy gyermek születése, vagyis az ige magában foglalhatja a szexuális együttlét bensőséges megismerését is.

⁵¹² Vö. WIDMER, *Standing*, 329., BARBIERO, *Le Confessioni*, 13.

⁵¹³ Vö. BARBIERO, *Le Confessioni*, 14.

⁵¹⁴ Vö. BARBIERO, *Le Confessioni*, 14. És WALTON, MATTHEWS, CHAVAS, *Bible Background Dictionary*, 643.

a hasonlóság jele Dávid és a próféta között, de kapcsolatot teremt a szenvedő szolga alakjával is. Róla a harmadik ének árulja el, hogy Isten már anyja méhétől szolgáljává tette (Iz 49,5). (A király szolgáljával kapcsolatban fontos értenünk, hogy a cím gyakran magas rangú pozíciót takar, vö. pl. a szíriai Naamán, „a sereg vezére,” vö. 2Kir 5,1; akit királya úgy mutat be az Izrael királyának küldött kísérvélben, mint aki „szolgálja,” vö. 2Kir 5,6). A szolga és Jeremiás között további kapcsolat, hogy Isten a szolgát a nemzetek világosságául rendelte (Iz 49,6).⁵¹⁵ Kijelenthető a fent vázoltak alapján, hogy Jeremiás küldetése messze nem szigorúan prófétai küldetés (ahogyan Mózes sem „csak prófétája” volt a népnek).

Az imént felsorolt hasonlóságok, a megfogalmazások és egyéb elemek mentén úgy véljük, nem túlzó következtetés kijelenteni, hogy Jeremiás önértelmezésében különleges szerepet tölthetett be Mózes alakja. Itt nem pusztán a meghívások és a feladatok közötti hasonlóságra gondolunk, hanem megkockáztatjuk a feltételezést, mely szerint Jeremiás önmagát, mint *a Mózes által megígért prófétát* értette meg.⁵¹⁶ Abban a történelmi időszakban, amikor a próféta élt és működött, nagyobb szükség volt a megígért prófétára, mint bármikor máskor a történelem során.⁵¹⁷ Indokoltnak tűnik Jeremiás feltételezése, hogy amennyiben a saját történelmi időszakában nem érkezik meg a megígért próféta, már nem lesz „később” a nép számára, amikor eljöhethetne. (Rendelkezésünkre áll olyan későbbi Haggada, ami explicit módon azonosítja Jeremiást a Mózes által megígért prófétával.)⁵¹⁸

Bizonyos az északi országrészhez köthető tradíciók tehát jelentős szerepet játszottak Jeremiás prófétai önértelmezésében. Az Élivel és Silóval kapcsolatos hagyományok a legszemélyesebben érintették, ahogyan a Sámuelre és Mózesre vonatkozó hagyományok nyomait is felfedezhetjük nála.⁵¹⁹ Ezek a személyek pedig nem egyszerűen csak próféták voltak. A küldetésükhöz, annak lényegéhez tartozott a közbenjárás kötelezettsége. (Úgy tűnik, esetleg az északi vallásosságban nagyobb hangsúllyal kapott szerepet a közbenjárás.)⁵²⁰ Vagyis a ténynek, hogy Jeremiás önmagára nézve kötelességnek tartotta a közbenjárást, nem a prófétai meghívásához és feladatához van köze, hanem ahhoz, ahogyan Jeremiás a rendelkezésére álló minták és a családja története alapján azt megértette önmaga számára. Kijelenthető, hogy az Ószövetségben viszonylag ritkán találkozunk közbenjárással, és megkockáztatjuk azt a

⁵¹⁵ Vö. BARBIERO, *Le Confessioni*, 15.

⁵¹⁶ Vö. FISCHER, G., *Jeremiah – “The Prophet like Moses”?*, in *The Book of Jeremiah*, (szerk. Lundbom, J., Evans, C. A. és Anderson, B. VTSupplements 178) Brill, Leiden 2018, 45.

⁵¹⁷ Vö. HOLLADAY, *Spokesman*, 30.

⁵¹⁸ Vö. WIDMER, *Standing*, 336.

⁵¹⁹ Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 169- 170.

⁵²⁰ Vö. uo. 172.

kijelentést, hogy az nem integráns része a prófétai hivatalnak. Integráns része azonban Jeremiás prófétai hivatalának.

Így Jeremiás, a próféta közbenjáróvá lesz. Ő lesz „a” közbenjáró.⁵²¹ Erre pedig óriási szükség is van. Isten olyan történelmi korban hívja meg prófétául, amikor a nép szövetségszegéséért a büntetés szinte már elkerülhetetlen. Jeremiás, aki az imádság embere, ismeri és megérti Isten kapcsolatát a néppel és ítéletét a nép fölött, de eközben ismeri és szereti a népét is. Ez a kettősség pedig jelentős konfliktust okoz az életében. Jeremiás paradigmává válik. Törekény, hiszen a hitehagyó nép egy tagja, de erős, hiszen Isten hatékony szavát hirdeti, és osztozik a Magasságbeli *pátoszában*. Így a két fél közötti közvetítés feladata értelemeszerűen hárul rá. A feladat azonban nem idegen számára, hiszen papi család tagja, amely Éli és Ebjatar oldaláról az átok, Sámuel és Mózes oldaláról a remény örököse. Ahogyan Sámuel akkor választotta Isten, amikor a nép jelentős átalakulásra és átalakításra kényszerült, amennyiben a törzsi rendszer fokozatos elhagyásával kénytelen volt átlépni a királyság korszakába, úgy Jeremiás a kiválasztott a „keskeny úton” vezetésre egy olyan korszakban, amelyben a déli királyság kora megszűnőben van. De még ennél is inkább jelen van Jeremiás önértelmezésében Mózes, a *par excellence* közvetítő, akit Isten szemtől szemben ismert, akinek a közbenjárása több alkalommal óvta meg a választott nép életét a pusztában, és aki elvezette Izrael fiait az ígéret földjére.

A földre, amit Isten éppen visszavenni készül a hűtlen fiaktól. Ebből fakadóan pedig Jeremiás és Mózes élete és küldetése más, tragikus módokon is összekapcsolódik.

1. Az Egyiptomhoz viszonyulás

Izrael és Júda államai történelmük során lényegében szünet nélkül a nagyhatalmak, Egyiptom és AsszírIA ütközőzónájába tartoztak.⁵²² Ebből fakadóan a túlélés feltétele a két országrész történelme folyamán folyamatosan egy „mérleghintázás” volt, amennyiben különleges érzékenységgel kellett követni és értékelni a világtörténelmi eseményeket és aktuális viszonyokat, és reagálni azokra. A hatalmi erőviszonyok hibás értékelése, alkalmatlan időben történő átállás egyik fél oldaláról a másikra, egy rossz időpontban kitörő felkelés bármikor a két kis ország végét jelenthette.⁵²³

⁵²¹ Vö. uo., 169.

⁵²² Vö. De MIEROOP, *Ancient Near East*, 141-142. A fejezet ugyan a Kr. e. második évezredről szól, a későbbiekben azonban a helyzet nem változott érdemben. A szerző a „buffer state” kifejezést használja.

⁵²³ Ezt Jeremiás is pontosan értette. (Éppen emiatt sajátos jelenség, hogy Isten az ószövetségi választott nép számára a kapcsolatot a szövetség kategóriájába helyezi, hiszen lehetett tudni, hogy Izraelnek, ahogyan az őket

II. Nékó Kr. e. 610-ben került Egyiptom trónjára apja, I. Pszammetichosz után. Ebben az évben Asszíria már csak halvány nyomokban emlékeztet hajdani önmagára, a birodalomnak vége, a harcok Harran, az utolsó, még asszír kézen lévő város környékén folynak az egyesített babiloni és méd seregek ellen. Nékó ebben a helyzetben úgy dönt, hogy Asszíria segítségére siet. (A 2Kir 23,29-ben a Szentírás esetleg azt mondja, hogy Asszíria *ellen* indul el az egyiptomi sereg,⁵²⁴ azonban a héber nyelvben az előjárósók pontos jelentését illetően van annyi „mozgástér,” hogy a kontextus, vagyis a szövegben leírt helyzet értelmezése befolyásoló tényező az előjárósó aktuális jelentését illetően.) Vagy ha nem is kifejezetten a megmentésére (noha könnyen belátható, hogy Egyiptom pontosan érti, hogy a termékeny félhold másik végén mindig is lesz hatalmi „ellenpontja,” akkor pedig biztonságosabb egy gyenge Asszíria, mint egy erős Babilon), de mindenesetre meg akarja állítani a babiloni seregeket, mielőtt dél felé (Egyiptom felé) fordulnak. Tudomásunk van arról, hogy Egyiptom már Kr. e. 616-ban küldött seregeket az asszír haderő megsegítésére az akkor már régebb óta tartó babiloni konfliktusban.

Asszíria Levante feletti kontrollvesztése legkorábban Kr. e. 630-ban, esetleg 627 körül történt meg.⁵²⁵ Miközben akad néhány olyan szöveg, ami arra engedhetne következtetni, hogy ebben az időszakban Egyiptom összecsapott kisebb levantei államokkal, általánosságban nem látszik igazolhatónak, hogy Júda és Egyiptom között katonai összetűzésre került volna sor egészen Kr. e. 609-ig. Ez az az időpont, amikor Jozija elindul seregeivel, hogy megütközzön II. Nékó fáraóval. A 2Kron egészen egyértelműen azt állítja, hogy Jozija Nékó ellen száll harcba (2Kron 35,20-24), eközben azonban a 2Kir a kevésbé egyértelmű קרא (találkozni, de szembeszállni is) kifejezést használja (miközben egy részleges parallel József könyvében afelé mutat, hogy a kifejezés jelenthet katonai jellegű „találkozást,” vö. József 11,20).⁵²⁶ Egyes tudósok arra a véleményre helyezkednek, hogy ebben az időszakban Jozija egyiptomi vazallus volt,⁵²⁷ erre azonban nincs bizonyíték.

körülvevő többi kis levantei államnak, mintegy „vérben van” a szövetségek megszegése a túlélés érdekében.) Lényegében a fent vázolt forogatókönyv törli el az Északi Országrészt. A klasszikus asszír birodalmi rendszerben három lépésben történt a rebellis vazallusállamok megfegyelmezése. A leigázás után első lépésben a nép megtarthatta vezetőjét. Egy esetleges lázadás, vagy sorozatos kötelezettségmulasztások esetén a helyi uralkodót elmozdították, és bábkirályt tettek a helyére (aki nyilvánvalóan már kevésbé képviselte a nép, és inkább a birodalom érdekeit). További fegyelmetlenségek esetén viszont már a deportáció következett, más népek betelepítése az adott területre, és a közigazgatás átszervezése asszír mintára. A két „megengedett” lázadást az északi ország rész a szír-efraimita háborúval, valamint Hósea pártütésével teljesítette, aminek kalkulálható következménye lett Szamaria megsemmisülése (2Kir 15,37. 16,5-7. 17,1-6). Ld. De MIEROOP, *Ancient Near East*, 267-268.

⁵²⁴ על־מֶלֶךְ אֲשׁוּר az eredeti szövegben.

⁵²⁵ Vö. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 293.

⁵²⁶ Vö. MONTGOMERY, *Kings*, 538.

⁵²⁷ Vö. pl. FINKELSTEIN – SILBERMAN, *Biblia és Régészet*, 299. és GRABBE, *Ancient Israel*, 248-251. A legtöbb kutató azonban ezzel az állásponttal szembehelyezkedik, pl. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 301., LIVERANI, M., *Oltre la Bibbia: Storia antica di Israele*, Editori Laterza, Bari 2017, 199, De MIEROOP, *Ancient Near East*, 285.

Arra eközben utalnak bizonyos jelek a Héber Bibliában, hogy a „YHWH egyedül” mozgalom Babilonnal szimpatizált. Hiszkija majdnem száz évvel Assíria bukása előtt már szövetséget kötött Babilonnal (miközben Izajás nyíltan figyelmezteti arra, hogy Babilon egyszer még majd elhurcolja a palotából a király kincseit), ahogyan ezt a 2Kir 20,12-13-ban találjuk; Ez a Babilon-párti hozzáállás megegyezik Jeremiás vallási-politikai nézeteivel, amennyiben pedig elfogadjuk, hogy Jozija Egyiptom ellen szállt harcba, úgy az aktuális helyzetben az ő magatartása ismét Babilon felé billenti a mérleg nyelvét. Halála után a második fia, Joacház lesz a király – aki Jozijának a reformok megkezdése utáni, második feleségétől, Hamutaltól született – feltételezhetően azért, mert a föld népének (minden valószínűség szerint) politikai csoportja, akik apját is trónra segítették, és akik a korábbiakban is rendszerint YHWH oldalán avatkoztak bele a júdeai aktuálpolitikába,⁵²⁸ reálisan várja tőle, hogy apja nyomdokain járva, a reformok (és esetleg Babilon) mentén fogja intézni az ország politikai és vallási ügyeit.⁵²⁹

Jeremiás tehát nem az egyetlen Jeruzsálemben, aki úgy gondolja, a kurrens konfliktusban Babilon a támogatandó oldal, Jozija (és Joacház), talán nem függetlenül a deuteronomisztikus reformtól, osztoznak ebben a véleményben.⁵³⁰

Az egyiptomi fáraó azonban a sikertelen harrani hadjáratból hazatérve elmozdítja Joacházt, fogolyként magával viszi Egyiptomba, és bábkirályt helyez a helyére a jeruzsálemi trónra: Jojakimot, Jozija elsőszülött fiát, aki az első házasságából származik, és aki Nékó cselekedetéből is kikövetkeztethetően Egyiptom-barát uralkodó.⁵³¹

Tizenkét évvel később, Kr. e. 597-ben, Jeruzsálem első babiloni ostroma és az első deportáció után a nép vezetőit Babilonba hurcolják. Az otthon maradt nép számára nem

⁵²⁸ Erről a későbbiek során még lesz szó, ld. V. 3. ii.

⁵²⁹ Vö. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 304.

⁵³⁰ Arra vonatkozóan, hogy Jozija valószínűleg Babilont részesítette előnyben Egyiptommal szemben, hogy miért került először a második fia a trónra Jozija halálát követően, miért érezte fontosnak Nékó, hogy Joacházt Jojakimra cserélje, és hogy ennek hogyan van köze az akkori jeruzsálemi politikai pártokhoz és azok oldalváltásaihoz a nagyhatalmak tekintetében, ld. WILCOXEN, J. A., *The Political Background of Jeremiah's Temple Sermon*, in *Scripture and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam* (szerk. Merill, A. L. és Overholt, T. W.), Pickwick, Pittsburgh 1977, 151-167. A fent leírt események a későbbiekben, a közbenjárásra vonatkozó tiltások történelmi háttérének felvázolásában még bírnak majd jelentőséggel, akkor ismét megemlíjük őket.

⁵³¹ Jojakimra valószínűleg inkább illik a „pragmatikus” jelző. Kr. e. 605-ben, amikor Babilon legyőzi az egyiptomi sereget Karkemisnél, Jojakim nem vonakodik babiloni alattvalóvá válni, ez az állapot azonban csak addig tart, amíg 601-ben az egyiptomi határnál ismét meg nem ütközik egymással a babiloni és egyiptomi sereg. Ezután Nebukadnezár kénytelen visszavonulni egy egyéves „szünetre” a hadjáratban, ami alatt pótolni tudja az elvesztett lovakat és szekereket. Jojakim ugyanebben az időpontban ismét Egyiptom vazallusának tekinti magát. (Chronicle 5 Reverse 5-8. Vö. GRAYSON, K. A., *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley NY, 1975, 101.

https://books.google.it/books?id=ydcGZA6k5nWC&pg=PA103&hl=hu&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false (legutolsó ellenőrzés 2023. 03. 27.) Ez a döntés vezet végül Jeruzsálem Kr. e. 597-es első ostromához és az első deportációhoz. Vö. De MIEROOP, *Ancient Near East*, 295.

egyértelmű, hogyan értelmezze az eseményeket. A lehetséges értelmezések között felmerül, hogy esetleg ezeket az embereket azért vitték fogságba, mert ők voltak a nép között a bűnösök Isten szemében? Viszontlátja még őket a nép, vagy örökre elvesztek? Hogyan viszonyuljanak a helyzethez a deportáltak? Mi a helyes vallási magatartás Babilonban?⁵³² Jeremiás próféta álláspontja szilárd a kérdésben: azok, akik Jeruzsálemben maradtak, semmivel sem kevésbé bűnösök, mint azok, akiket elhurcoltak (Jer 29,16-19). A kérdésre vonatkozóan pedig, hogy lehetséges-e más országok földjén szolgálni az Úrnak, Jeremiás válasza határozott igen.⁵³³ Sőt, Babilon a „béke és a remény” helye (29,11). Amikor majd a büntetés hetven éve letelik (29,10), egy új kivonulás veszi majd kezdetét, ebben az esetben nem Egyiptomból, hanem Babilonból (16,14-15).⁵³⁴ A próféta jó véleménnyel van Nebukadnezár királyról is, odáig merészkedik, hogy az Úr szolgájának hívja őt (27,5).⁵³⁵

Miközben azonban Jeremiás Babilonban nem pusztán fenyegetést lát, hanem észreveszi a jövő lehetőségét is, Egyiptom az ő számára semmilyen körülmények között nem lehet alternatíva az otthon maradtak számára. Mózes (és Isten) a pusztai vándorlás idején minden alkalommal a leghatározottabban ellenállt, amikor a választott nép fiaiban felmerült a gondolat, hogy vissza kellene térni Egyiptomba (Kiv 14,11-12; 16,3; Szám 11,5; 11,18; 14,3-4), ismételten a szolgaság házának nevezte Egyiptomot (Kiv 13,3.14; 20,2). Jeremiás ismeri a kivonulással és a pusztai vándorlással kapcsolatos hagyományokat, és fel is használja azokat a beszédeiben (használja pl. a „szolgaság háza” kifejezést a 2,2-ben és 6-ban). Csak úgy, ahogyan Mózes tette minden alkalommal, amikor felmerült az ötlet, úgy Jeremiás is minden alkalommal ugyanazt a választ adja, ha valaki felveti: „nem megyünk vissza Egyiptomba.”

Ennél azonban még tovább is megy. A kapcsolódó szövegekből kitűnik, hogy Jeremiás számára a Babilon vagy Egyiptom melletti választás nem pusztán egy praktikus döntés két regnáló és egymással versengő superhatalom között. Egyiptom a végső veszély. Egyiptom egyet jelent mindannak elpusztításával, amit Izrael valaha elért, egyet jelent a végérvényes pusztulással, minden olyan dolognak az eltörlésével, ami az Egyiptomból történt szabadulással

⁵³² Ez már csak azért is súlyos kérdés, mert az akkori vallásosság legalábbis az „állami istenek” tekintetében bizonyos értelemben területi alapon működik, az egyes istenek nem rendelkeznek fennhatósággal más istenek területén. Ezt nehezményezi Dávid, amikor Saul elől menekülve el kell hagynia Izrael földjét, és amikor így fogalmaz: „Mert elűznek, hogy ne legyen örökrészem az Úr földjén, hiszen azt mondják: Menj innét, szolgálj más isteneknek!” (1 Sám 26,19). De ugyanezzel a problémával szembesülnek azok, akiket az északi országrész elhurcolt izraelitáinak helyre telepít be Asszíria uralkodója, ld. 2Kir 17,24-28. Erről részletesebben ld. SCHREINER, *Az Ószövetség teológiája*, 222.

⁵³³ Vö. SCHÖKEL, L. A., *Jeremiás Como Anti-Moisés*, in *De la Tôrah au Messie: Études d'eségèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à L'institut Catholique de Paris (Octobre 1979)* (szerk. Doré, J., Carrez, M. és Grelot, P.) Desclée, Paris 1981, 246.

⁵³⁴ Vö. uo.

⁵³⁵ Vö. uo.

kezdődött. Egyiptom mellett dönteni nem pusztán annyit jelent, hogy Izrael visszatér a rabszolgaságba, amiből Isten egykor kiszabadította,⁵³⁶ ennél még több: „Nem fogja többé a nevemet hívni egyetlen júdeai férfi ajka sem Egyiptom egész földjén.” (Jer 44,26.)⁵³⁷ Ahogyan a fogságból való szabadulás Isten nevének kinyilatkoztatásával kezdődött, a visszatérés Egyiptomba egyet jelent a teljes hitetlenséggel, Isten nevének elfelejtésével, vagyis a kiindulási pontra történő tényleges visszatéréssel, legalábbis Jeremiás szemében.⁵³⁸ (Ozeás szintén említi Egyiptomot és a kivonulás-hagyományt, Egyiptomot pedig ő is büntetésnek, a kiindulási pontra történő visszatérésnek tekinti, vö. Oz 8,13; 9,3; 11,5). Jeremiás ebben a kérdésben is a mózesi hagyományt követi. Ismeri a kivonulás történetét, és határozottan állítja, hogy Egyiptom nem alternatíva. Ha az ígéret földjének az kell legyen a sorsa, hogy „kitakarják” (הָלַל hifil), akkor a babiloni fogság a helyes döntés; remény és jövő csak Babilonban van.

2. Halál az Ígéret földjén kívül

A fent említettek fényében válik különlegesen tragikussá a tény, hogy Jeremiást végül azok, akik Egyiptomba menekülnek (feltételezhetően a harmadik deportáció, Kr. e. 582 idején), magukkal viszik arra a földre, ami ellen olyan hevesen tiltakozott (Jer 43,6). Ismét a próféta maga, az ő története a kinyilatkoztatás. Mózes egykor a saját életében, a saját életével jelenítette meg a választott nép szabadulását. Jeremiás most Egyiptomba megy, és így az életével, a jelenlétével és szavaival pecsételi meg egy korszak végét: a szabadítás elbukását.⁵³⁹ Ezen a ponton Mózes és Jeremiás élete két különböző módon ér össze. Egyfelől Jeremiás ismét Mózes történetének ellenpontja, egyfajta „Anti-Mózes,” hiszen a nép Mózes vezetésével jött ki Egyiptomból, a nép pedig most Jeremiást visszaviszi Egyiptomba. Másfelől azonban össze is kapcsolódik a két személy élete, amennyiben Jeremiást éppen úgy az Ígéret Földjén kívül éri a halál a nép hűtlensége és hitetlensége miatt, mint egykor Mózeset.⁵⁴⁰

3. A szövetségek

Az utolsó számunkra fontos összekötő kapocs Mózes és Jeremiás próféta között az Istennel kötött szövetség központi szerepe. A törvényt Mózes adta a népnek, és ő közvetítette a szövetséget (ahogyan azt a Kiv 21-24-ben megtaláljuk, ill. a MTörv végső soron teljes egészében egy szövetségekötés leírása). Jeremiás ebben a tekintetben is értelmezhető „Anti-

⁵³⁶ Vö. uo.

⁵³⁷ SzIT fordítás.

⁵³⁸ Vö. SCHÖKEL, *Anti-Moisés*, 249.

⁵³⁹ Vö. uo., 248.

⁵⁴⁰ Vö. WIDMER, *Standing*, 337.

Mózesként,” amennyiben végig kell élnie a szövetség teljes elutasítását és megszűnését, és azt, hogy YHWH, aki ténylegesen a szó valódi értelmében lassúnak bizonyult a haragban (vö. Kiv 34,6) legalább saját magára való tekintettel, végül mégis fogantatosítja mindazokat a következményeket, amelyeket a szövetség megszegése esetére kilátásba helyezett (Vö. MTörv 31,16-18). Másfelől viszont a büntetésen túl felsejlik a remény is, mivel Isten maga ígér új szövetséget a büntetésen túl, amit majd a szívekbe ír (Jer 31,31-33), hogy a nép többé ne hagyja el Őt, és ami örök időkre szól majd (32,40). Csak úgy, ahogyan Mózes láthatta az Ígéret földjét, de be nem mehetett oda (MTörv 3,27-28: „[m]enj föl a Piszga csúcsára és tekints nyugatra és északra, délre és keletre, hogy lásd a saját szemeddel. De a Jordánon nem kelsz át!”), Jeremiás előtt is felsejlik a fogság utáni Júda, még ha ő maga személyesen abban már nem is fog részesedni.⁵⁴¹

Úgy látszik tehát, Jeremiás közelről követi Mózes lábnyomait mind önértelmezésében, mind életének történetében, még ha igen sok aspektusában ennek az önértelmezésnek a Mózesével ellentétes irányban is mozog. Mózes a megmentés embere, Jeremiás a megmentés elvesztésének emberévé válik. Ez részben már válasz is az arra vonatkozó kérdésünkre, miért tiltja meg Isten Jeremiásnak a közbenjárás szolgálatát három különböző alkalommal. Mózes közbenjár, így Jeremiás számára – aki Mózes örökösének tudja magát számtalan szempontból, de életében Mózes ellentétévé, ellenpontjává válik – nem megengedett közbenjárás végzése.

5. Összefoglalás

Ebben a fejezetben áttekintettük tehát az arra adandó válasz legfontosabb alappilléreit, miért érzi Jeremiás önmagára vonatkozóan kötelezőnek közbenjárás végzését a népért. Ennek elsősorban az az oka, hogy Jeremiás, a próféta az imádságában megtapasztalja Istent, részt vesz az isteni tanácsban, tapasztalja Isten szavának hatékony erejét, amire szüksége is van, hiszen közben az őt körülvevő nép, amelyből származik, és ami fontos Jeremiás számára – mivel szereti a népét – elzárkózik Isten elől, és a pusztulása felé halad. Isten kilátásba helyezi a büntetést, a nép viszont nem akar letérni a megsemmisülés felé vezető útról. Jeremiás pedig, aki látja mind a két fél – Isten és a nép – viszonyulását az események menetéhez, kétségbeesetten igyekszik hatni mindkét résztvevőre, akiknek a befolyásolása olyan változást eredményezhet, ami elégséges Júda pusztulásának elkerüléséhez.

⁵⁴¹ Vö. SCHÖKEL, *Anti-Moisés*, 252.

Jeremiást azonban nem csak az őt körülvevő történelmi aktualitások készítetik közbenjárás végzésére. A feladatának megértésében jelentős szerephez jut, hogy papi család sarja, vagyis a népért végzett közbenjárás az isteni kiválasztásból fakadó szolgálat része. Amely szolgálatot azonban Jeremiás családja nem végezheti Ebjatar pap Salamonhoz való hűtlensége következtében, ami voltaképpen folyománya az Élire és házára Silóban kimondott átoknak, amelyben Isten kijelenti, hogy elveszi Élitől és fiaitól a papi tisztséget. Mindezen hagyományok befolyásolhatták Jeremiás prófétai önértelmezését, ahogyan a Silóhoz szintén szorosan kapcsolódó és közbenjárónak tekintett Sámuel személye is.

Ennél is jelentősebb hatást gyakorol azonban Jeremiás prófétai önértelmezésére a Mózesrel való szoros kapcsolata, amely messze nem csak hivatástörténetük hasonlóságaiban, vagy szolgálatuk hosszúságában mutatkozik meg. Jeremiás a rendelkezésünkre álló adatok alapján valószínűsíthető, hogy úgy tekintett önmagára, mint a Mózes által megígért prófétára, akire – ahogyan Jeremiás a saját korát értelmezi – egyfajta „most vagy soha” helyzetben van égető szükség, hiszen Jeremiás ismeri Isten bizonyos döntéseinek végérvényes jellegét (aminek súlyos és nehéz mementója az északi országrész végérvényes letörlése a földről, de a Jeremiás családjára kimondott átok is), és látja, hogy a nép a teljes megsemmisülés felé halad. Az élete azonban sok ponton Mózes életének ellenpontjává válik, hiszen Jeremiás lesz a kivonulással, és a kivonulás óta elért összes eredmények annullálásának is a prófétája, aki visszatér Egyiptomba, a földre, ami egyet jelent a megszabadítás bukásával. Halálában is társa lesz Mózesnek, amennyiben az Ígéret földjén kívül hal meg, közben azonban Jeremiásnak jut az a megtiszteltetés is, hogy (Mózeshez, a Sínai szövetség közvetítőjéhez hasonlóan) meghirdesse az új szövetséget, amit Isten a nép szívébe ír, és ami emiatt nem fog véget érni.

Jeremiás tehát nem azért jár közben, mert ez a próféták kötelessége, hanem azért, mert ezt önmagára nézve, a fent felsorolt okokból fakadóan kötelességnek látja. Ez lehet tehát az az ok, vagy azon okok egyike, amelyek a későbbiekben elvezetnek annak feltételezéséhez, hogy a prófétaáshoz hozzátartozik a közbenjárás végzése, miközben maguk a próféták ezt nem tekintik a hivatalukhoz hozzátartozó szolgálatnak.

V. A közbenjárás megtiltása a Jer 7,16-ban

A következő fejezetekben azokat a közbenjárásra vonatkozó tiltásokat vizsgáljuk meg, amelyeket Isten mond Jeremiás prófétának a róla elnevezett könyvben. Ezt pedig azért tesszük, mert Jeremiás az a próféta, aki önmaga küldetését úgy érti meg, mint amelyhez szervesen hozzátartozik a közbenjárás. Jeremiás tehát egy olyan próféta, aki azért jár közben, mert ezt kötelességének érzi. Mivel pedig egész disszertációnk témája a prófétaság és a közbenjárás kapcsolata, természetes, hogy foglalkoznunk kell Jeremiással, akinél a két terület szervesen összekapcsolódik.

A második okunk a közbenjárást tiltó szakaszok vizsgálatára következik az elsőből. Miközben Jeremiás feladatának tartja a közbenjárás végzését, Isten megtiltja, hogy ezt tegye. A vallását gyakorló ember számára ez már önmagában kérdéseket vet föl, amennyiben szembe kell néznie a kérdéssel, lehetséges-e olyan eset, amikor nem szabad közbenjárni? A Szentírás arról tanúskodik, hogy ilyen eset nagyon is lehetséges, ahogyan ezt Jeremiás könyvében láthatjuk is, így a közbenjárás természetével, és lehetséges korlátaival is jobban tisztába kerülhetünk, amennyiben elvégezzük a szükséges vizsgálatokat Jeremiás könyvében.

Első lépésként a Jer 7,16-ban található tiltás időpontjára kérdezzük rá, vagyis hogy az mikor történt, mi az a történelmi háttér, amelyben Isten első alkalommal megtiltja a prófétának, hogy közbenjárjon. Erre azért van lehetőségünk, mert Jeremiás könyve sok történelmi adatot megőrzött a számunkra, amelyek segítségével a tiltásokat elhelyezhetjük ebben a történelemben. Ezután a három különböző módon kifejezett tiltás nyelvezetét vizsgáljuk meg, az esetleges jelentésárnyalat-beli különbségeket igyekszünk feltérképezni, valamint foglalkozunk a tiltás erejével is, amelyet némely tudósokkal ellentétben határozott és erős parancsoknak tartunk, valamint foglalkozunk az Isten „nem hallását” kifejező nyelvtani szerkezettel, az igei alak nézőpontjával, azzal, amit a nyelvtani forma segítségével a héber nyelv kifejez.

Majd a tiltást kiváltó okokra kérdezzük rá a közvetlen szövegkörnyezet (többek között szemantikai) vizsgálatával. Ebben kitérünk a kultikus, a társadalmi és a családi szokásrendszerben rejlő erkölcsi problémákra is. Rámutatunk Jeruzsálem szinkretizmusára, a szövetségsgéges kiterjedtségére, és annak mélyen gyökerező mivoltára. Jozija halála és a fiának Egyiptomba hurcolása, vagyis a vallási reform bukása után ugyanis az első adandó alkalommal, amikor erre lehetősége van, a nép visszatér azokhoz a gyakorlatokhoz, amelyek felbőszítik Istent. Bizonyos értelemben tehát a történelmi helyzet az, ami pontosan rámutat arra, milyen körülmények, milyen történelmi-társadalmi helyzet lehet az, amelyben a közbenjárás egyszerűen nem a megfelelő reakció. Ehhez még hozzávesszük azt is, hogy a tiltás esetleg

nyilvános esemény, vagyis a tiltás és Isten „nem hallása” szimbolikus esemény, amely a nép süketségének, ebből fakadóan pedig Isten néppel szembeni „süketségének” kifejeződése.

1. A 7,16 elhelyezése Jeremiás életének kronológiájában

Első alkalommal Jeremiás könyvének 7. fejezetében mondja Isten a prófétának, hogy ne járjon közben a népért. Ez a fejezet voltaképpen három részből áll, ebből a mi szempontunkból az első kettő fontos. Az első Jeremiásnak egy, a templomban elmondott beszédét tartalmazza (1-15), a másodikban Isten beszél a prófétához (16-20).

Mint korábban említettük, Jeremiás életével kapcsolatban abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy az életrajzi adatai alkalmanként segíthetnek abban, hogy a megőrzött beszédek történelmi kontextusban helyezzük el. Ilyen jellegű segítségünk, úgy fest, a 7. fejezet kapcsán is van, a 26. fejezet ugyanis több olyan utalást tartalmaz, melyek alapján feltételezhetjük, hogy ugyanannak a beszédnek mondja el a kerettörténetét, amely beszéd tartalmáról a 7. fejezet részletesebben tájékoztat.

Az első szembetűnő jelenség a szóhasználat hasonlósága. Noha a szórend jelentősen különbözik, több kifejezés ugyanabban az alakban megtalálható a 7,1-2-ben és a 26,1-2-ben. A *מאת יהוה לאמר* ugyan többé-kevésbé azonos szórendben 11 alkalommal fordul elő Jeremiás könyvében, a *עמד בית יהוה* (YHWH házában állni) csak a 7,2-ben és a 26,2-ben. Hasonló módon a *הבאים להשתחות* (a bemenők, hogy leborulni) is megtalálható mindkét versben.⁵⁴² De nem csak a bevezetés szóhasználata hasonló. Jeremiás beszéde lényegesen rövidebb formában található meg a 26. fejezetben, ennek ellenére vannak olyan gondolatok, melyeket mindkét beszéd érint. Isten azt kéri, a nép javítsa meg útjait és tetteit (7,3.5), kétszer ugyanazokat a kifejezéseket használva: *חַיִּיל* cs. + suff. pron. T/2 masc. valamint *מַעַלְלִים* cs. + suff. pron. T/2 masc. Ugyanezt a kifejezést használja Jeremiás a 26,13-ban, amikor meg akarják ölni, mondván, hogy őt Isten küldte, hogy mondja el ezeket a szavakat (sőt, a 26,3-ban is ezt a két szót, „utak” és „tettek,” használja).⁵⁴³

A legszembetűnőbb kapocs azonban a két beszéd között Siló sorsának említése. A 7. fejezetben Isten meghívja az izraelitákat, hogy menjenek el, nézzék meg mi történt Silóval, mert ezt teszi ezzel a hellyel is. A 26. fejezetben éppen amiatt akarják Jeremiást megölni, mert megértik, mit jelentenek a szavak: “Ezt a templomot Silóhoz teszem hasonlónak.” (Jer 26,6, Jeremiás életében a Siló tradíció jelentőségéről és ennek kapcsán Siló feltételezhető sorsáról

⁵⁴² Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1–20*, 454.

⁵⁴³ Vö. uo. A két főnév együtt tizenegy alkalommal szerepel Jeremiás próféta könyvében.

beszéltünk már korábban, ld IV. 4. iii.)⁵⁴⁴ Ezek alapján tehát viszonylag nagy biztonsággal feltételezhetjük, hogy a beszéd Jojakim uralkodásának kezdetén hangzik el a templomban, ahogyan ezt a 26,1 állítja.⁵⁴⁵

2. A Jer 7,16 szókinccse

A Jer 7,16-ban Isten ezt mondja a prófétának: „És te, ne imádkozz ezért a népért, és ne emelj föl értük kiáltást és imádságot, és ne járj közben értük, mert nem leszek halló téged.” A tiltás szóhasználata erősnek és határozottnak tűnik. Már a felütés is hangsúlyos: “וְאַתָּה”. Ez egyrészt elválasztja a fejezet első részét a másodiktól, amennyiben a szólás jogát Isten átveszi Jeremiástól, másfelől pedig ráirányítja a figyelmet a prófétára. Ezután Isten három különböző kifejezést használ, melyek jelentése egyesek szerint lényegében szinonim,⁵⁴⁶ de talán inkább egyfajta fokozást akar vele kifejezni Isten, valamint az is elképzelhető, hogy a közbenjárás lehetséges szinonimáit felsorolva mintegy *merismust* hoz létre, hogy világossá tegye Jeremiás számára, hogy a közbenjárás tiltása szilárd (amennyiben ez utolsó értelmezés a helyes, úgy felfigyelhetünk arra, hogy hiányzik az עָתָר, amivel kapcsolatban azonban láttuk a II. 2. részben, hogy a használata közbenjárás értelemben meglehetősen lehatárolható módon a tíz csapás leírására korlátozódik, egyetlen kivétellel: Izsák Rebekáért mondott imádságának leírásában is ez a kifejezés szerepel.) Annyi bizonyos, hogy a פָּלַל hitp. eléggé általános kifejezés, a רָגַע וּתְפִלָּה köthető a templomszenteléshez, a פָּגַע pedig a közbenjárás értelmében, ha nem is kizárólag, de jellemzően jeremiási kifejezés, amely feltételezhetően a próféta imádságának az intenzitásáról is beszél.

A legelső kifejezés a פָּלַל hitp., mellyel kapcsolatban láttuk a II. 2. részben, hogy az általános jelentése „imádkozni,” de ezen felül sok esetben valakiért vagy valakikért végzett imádságot, tehát közbenjárást is jelent. Jeremiásnál viszont hét alkalommal szerepel a בָּעַד-al együtt, mindig “közbenjárás” értelemben.⁵⁴⁷ Az “ez a nép” (הָעָם הַזֶּה) kifejezés meglehetősen általános a Szentírásban, összesen közel 100 esetben használja a Biblia. A kifejezés sajátossága,

⁵⁴⁴ „Schley suggests Psalm 78 refers to Yahweh’s abandonment of Shiloh with the loss of the ark (Psa 78:60–61), while Jeremiah refers to the later destruction of the city (Schley, Shiloh, 171–72). Finkelstein disagrees, arguing instead that they refer to the same incident (Finkelstein, Shiloh, 385–387).” DIFFEY, D. S., art. *Shiloh*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n. Késői és leginkább részleges parallel lehet Jézus pere, és azon belül is a hamis tanúk megszólalásai, hiszen a főtanács célja Jézus eliminálása, erre pedig, úgy tűnik, egy olyan vád, ami a templom lerombolását érinti, alkalmas lehet, tekintettel arra, hogy ennek a büntetése halál.

⁵⁴⁵ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1–20*, 454.

⁵⁴⁶ Vö. uo., 474.

⁵⁴⁷ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 252.

hogy a próféták írásaiban gyakran szerepel olyan szöveggörnyezetben, amelyben Isten valamivel kapcsolatban a negatív értékítéletét fejezi ki. Izajás meghívásának jelenetében Isten így fogalmaz: „menj ehhez a néphez, és mondd: figyelve figyeljete, de ne értsetek, látva lássatok, de ne tudjatok” (Iz 6,9). Máskor a prófétát figyelmezteti, hogy ne beszéljen úgy, mint ez a nép (8,11). Egy alkalommal azt állapítja meg, hogy ez a nép közel van hozzá a szájával, és dicsőíti az ajkával, de a szívük távol van Istentől (29,13). Jeremiás könyvében is gyakran negatív értelemben jelenik meg a kifejezés (12x).⁵⁴⁸ Mivel azonban a könyvben összesen 32 alkalommal szerepel, így nem mondhatjuk, hogy a הַעֵם הַזֶּה önmagában feltétlenül negatív jelentést hordozna.

A közbenjárás következő kifejezése a „kiáltást és imádságot fölemelni,” ami olyannyira sajátja Jeremiásnak, hogy abban a formában, amelyben a 7,16-ban megtalálható, csak a Jer 11,14-ben ismétlődik meg, a Bibliában sehol másutt. A kifejezések, amelyeket használ, egyenként megjelennek a Szentírásban. A תפלה, mint láttuk korábban, általában imádságot jelent. A רנה összesen 33 alkalommal szerepel a Bibliában, a Tóra öt könyvében azonban egyetlen alkalommal sem. A próféták könyveiben 15 alkalommal jelenik meg, a további írásokban pedig 18x, 15x a Zsoltárok könyvében. A jelentése, úgy tűnik, elsősorban „kiáltás.” Ez a kiáltás azonban sokféle lehet. Ezek közül az első jelentése az öröm kiáltása, ami ráadásul gyakran ének. Ebben az értelemben szerepel a leggyakrabban, összesen 21x. Olyannyira jellemző ez a jelentésárnyalat, hogy pl. Izajás könyvében csak ebben az értelemben szerepel (9x). Lehet azonban az imádság szava, vagy a segítségkérésé is. Jeremiás könyvében összesen három alkalommal fordul elő, mindháromszor imádság, illetve ezen tágabb kategórián belül a „közbenjárás” értelmében (mivel a másik két kifejezés szinonimájának tekintjük).

A kifejezés egyébként, „kiáltást és imádságot felemelni,” rendelkezik egy részleges parallellal, az 1Kir 8,28-ban. Salamon király a templom felszentelésekor mondott imádságában használja a két szót: „imádság” és „kiáltás.”⁵⁴⁹ Így, ha távolról is, de a jelen szakaszt (amely részben a templom ellen mondott beszéd, amennyiben az nem tölti be a funkcióját, hiszen semmilyen erkölcsös magatartás nem társul a bemutatott áldozathoz, illetve a bemutatott áldozat maga sem kedves Isten előtt) egy további kapocs köti össze a templommal, amennyiben a templomszentelésekor elhangzott szavak visszhangoznak Isten szájából.⁵⁵⁰ Az 1Kir 8-ban

⁵⁴⁸ Valójában ezek azok a helyek, amikor a közvetlen szöveggörnyezetben megjelenik a nép bűnössége. 5,23; 6,19; 8,5; 9,14; 13,10; 14,10; 15,20; 16,10; 23,33; 32,42; 35,16; 36,7.

⁵⁴⁹ Vö. WIDMER, *Standing*, 344.

⁵⁵⁰ Nem lenne meglepetés, ha Isten „keserősége” is kifejeződne abban, hogy a templomszentelés imádságának szavait tiltja meg Jeremiásnak egy olyan helyzetben, amikor a templom nem tölti be a rendeltetését, és ezért el fog pusztulni.

mondott imádság egyébiránt tekinthető közbenjárásnak, mivel a templomért, az épületért mondja Salamon király, éppen azért, hogy megmaradjon, hogy támasz, biztos pont lehessen, Isten szeme legyen rajta, hogy aki imádkozik, meghallgatást nyerjen. (A zsoltárokból egyébként még 3 alkalommal szerepel a két kifejezés együtt, valamint a 2Krón 6,19 templomszentelés-elbeszélése is megismétli Salamon szavait.) A két kifejezés ebben az esetben valószínűleg *hendiadys*-ként értelmezendő,⁵⁵¹ tehát “felkiáltó ima” a helyes fordítás (szemben pl. a Zsoltárokkal, amelyekben a két kifejezés parallel, cf. 17,1; 61,2; 88,3).⁵⁵² A נִשָּׂא és a תְּפִלָּה együtt egyébként összesen 4 alkalommal fordul elő a Szentírás lapjain, ezek mindegyike közbenjárás szövegekörnyezetében (2Kir 19,4; Iz 37,4; Jer 7,16; 11,14).

A harmadik kifejezés a legérdekesebb mind közül, erről már többször szóltunk. A פָּנֵעַ önmagában találkozást, illetve érintést jelent, azonban ez az érintés lehet kellemes, de lehet agresszív is. Éppen ebből a jelentésárnyalatból kiindulva esetleg megérthetjük az átvitt jelentését is, amennyiben úgy tűnik, Jeremiás nagyon is komolyan vette a közbenjárói szolgálatát. Olyannyira, hogy egy olyan kifejezéssel tiltja meg Isten a közbenjárást, amely annyira jellemző Jeremiásra, hogy az ő könyvében kívül mindössze két helyen jelenik meg a közbenjárás értelmében (Ter 23,8; Iz 53,12).⁵⁵³ Talán ez alapján levonhatunk némi következtetést Jeremiás imádságának intenzitására vonatkozóan is, illetve, hogy hogyan képzelte ő a közbenjárást, hogy ti. abba adott esetben a konfrontáció is beletartozik.⁵⁵⁴ A fent vázolt, illetve a később kifejtendő történelmi háttérrel is figyelembe véve azonban nagyon is lehetséges, hogy Jeremiás pontosan érezte, hogy mekkora a baj, éppen ezért igyekezett minden erejével közbenjárni, hiszen érezte, hogy Isten meggyőzése nem lesz könnyű feladat, ez okozta, hogy „túlságosan erős nyomást” próbált YHWH-ra helyezni, a tiltás pedig erre is vonatkozik.⁵⁵⁵

i. A közbenjárásra vonatkozó tiltás „ereje”

Isten a fent felsorolt közbenjárások minden árnyalatát megtiltja Jeremiásnak. Nem járhat közben, ahogyan tette Mózes és Sámuel. Isten ugyanis úgy döntött, hogy többé nem hallgatja meg a próféta közbenjáró imádságát. A szöveg a héber nyelvben a nemlétezőt kifejező szót (אֵין) használja, valamint melléknévi igenevet. Ennek kapcsán ki kell térnünk egy elgondolásra,

⁵⁵¹ A Hendiadys egyetlen gondolat bemutatása szavak koordinált kombinálásával, két főnévvel, két igével vagy két melléknévvvel, például a „nice and warm” mögött a gondolat „nicely warm”. DER MERWE, C. V. et al., *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, electronic ed., Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, 359.

⁵⁵² Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 252.

⁵⁵³ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1–20*, 474.

⁵⁵⁴ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 252.

⁵⁵⁵ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1–20*, 474.

mely szerint a tiltás a nyelvtani formák használata alapján most, és majd később is, valójában ideiglenes, mivel pillanatnyi érzelmi alapon történik.⁵⁵⁶ Ez azt jelentené tehát, hogy Isten nem egyszer és mindenkorra tiltja meg Jeremiásnak, hogy imádkozzon a népért, hanem az adott helyzetben. Erre az elképzelésre vonatkozóan a legfontosabb hivatkozási pont John Bright „The Apodictic Prohibition: Some Observations” című értekezése, bár jeleznünk kell, hogy maga a tanulmány nem említi a Jer 7,16-ot.⁵⁵⁷ John Bright ebben az írásban azt az állítást fogalmazza meg, hogy az לֹא és *jussivus* használata lényegesen kevésbé erős tiltás, mint a אַל és *yiqtol* forma. Ez utóbbi általános, végérvényes és törvény erejű, míg az első bátortalan kéréstől a tanácson és óvason keresztül a parancsig terjedhet jelentésárnyalatban, de amikor parancs, olyankor is az adott helyzetre vonatkozó, nem rendelkezik általános érvennyel. Ez alapján mondják többen is, hogy Jeremiás könyvének ebben a részében sem általános szabályt kíván kifejezni a tiltás, hanem a pillanatnyi helyzetre adott reakcióként értelmezendő kifejezés az לֹא a melléknévi igenévvel. Valójában a cikk jól megírt és alapos, az alaptézisét megalapozottnak látjuk. Amivel nehézségünk van, az a jelen szövegre alkalmazhatósága. A szerző a Tóra nyelvezetét hasonlítja össze a bölcsességi irodaloméval, és (nagyon leegyszerűsítve) arra az álláspontra jut, hogy a törvénytörvényekben az erős és általános tiltás szerepel, míg a bölcsességi szövegekben inkább az לֹא és nem kijelentő mód, és inkább életvezetési tanácsokat fogalmaz meg. Azért is különbözik a két kifejezésmód, mert más típusú, más természetű a tiltás, amit a szerzők megfogalmaznak. Azonban számunkra világosnak látszik, hogy éppen a különböző stílusokból fakadhatnak a szóhasználatbeli különbségek.⁵⁵⁸ Vagy, másképpen megfogalmazva, különböző irodalmi műfajokról beszélünk, melyek természetesen hozzák magukkal a saját nyelvezetüket.

Azt a kérdést is fel kell tennünk, vajon a törvény szükségképpen erősebb tiltás-e, mint ami esetleg nincs annak a stílusában megfogalmazva?⁵⁵⁹ Ami további nehézségünk a tanulmánnyal, az a próféta szövegekre való alkalmazhatóságának kérdése.⁵⁶⁰ Kétségtelen, Jeremiás próféta könyvében is, az לֹא az esetek döntő többségében nem általános tiltásként fordul elő, olyankor sem, amikor határozottan parancs-ízű. Vannak azonban esetek, amikor a

⁵⁵⁶ Vö. pl., WIDMER, *Standing*, 346., és HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 252.

⁵⁵⁷ A következőkben BRIGHT, J., *The Apodictic Prohibition: Some Observations*, in *Journal of Biblical Literature* 92, no. 2 (1973), 185-204. Utoljára ellenőrizve 2020 március 20. doi:10.2307/3262952. című cikkének számunkra lényeges állításait összegezzük nagyon röviden.

⁵⁵⁸ A magyar nyelvben nem ugyanaz a bűn (ami erkölcsi kategória) és a bűncselekmény (ami jogi kategória).

⁵⁵⁹ Maradva a fenti példánál, miközben a bűncselekményekre vonatkozó törvények szövegezése határozottabb, körülhatároltabb, „szigorúbb” lehet, közben nem biztos, hogy bűn és bűncselekmény közül ez utóbbi a „súlyosabb” vétség. Természetesen az Ószövetségi Szentírás esetében csak nagyon óvatosan szabad modern kategóriákat alkalmazni, azonban éppen a fenti példák alapján éppen a Szentírás elárulja, hogy többé-kevésbé ismeri ezeket a különbségeket, ha nem is ragadja meg őket a maguk teljességében fogalmi szinten.

⁵⁶⁰ Ez természetesen nem a szerző hibája, ő a cikk kezdetén lefektette szabályként, hogy a Tóra domináns módon törvényi jellegű szövegeinek szóhasználatát hasonlítja össze a bölcsességi irodaloméval.

közlő tekintéllyel jelent ki valamit, ami általános érvényű, a tiltás maga nem narratív szövegben található, és nem parancsnak álcázott intés vagy óvás, vagyis nehezen tekinthető másnak, mint általános tiltó parancsnak. Ilyen eset az, amikor Isten a pogány népek vallási szokásainak eltanulását tiltja meg (10,2). De törvény „ízű” a 17,22 is, amelyben Isten a szombati nyugalom parancsának megtartását várja el Jeruzsálemtől (ebben a versben az első tiltás אֵלֶּךָ és יִיָּqְtֹל). A 22,3 az idegennel, az özvegygel és az árvával kapcsolatos szociális érzéket követeli meg.⁵⁶¹ A legáltalánosabb érvényű azonban a 25,6, amely a más Istenek imádatát és szolgálatát tiltja meg.⁵⁶² Ezek egyikéről sem gondoljuk, hogy pusztán „életvezetési tanácsok” lennének, ahogyan azt sem, hogy csupán az adott helyzetre vonatkoznának. Akadnak tehát olyan helyek, amelyek meglátásunk szerint és vizsgálatunk alapján, noha az általában gyengébbnek minősített tiltási formulát használják, mégis határozottan általánosak és törvényerejűek. Miközben Bright alaptézisével egyet tudunk érteni, pontosabbnak tartanánk egy olyan megfogalmazást, amely szerint a אֵלֶּךָ használata inkább negatív kijelentés, az אֵלֶּךָ és jussivus tiltó parancs (Leginkább függetlenül attól, hogy szituációhoz kötött, vagy általános.) Kiegészíthetjük ezt még azzal a gondolattal, hogy amennyiben a beszélő különleges ünnepélyességet kíván kölcsönözni a mondanivalójának, vagy szigorúan jogi (és ezen belül is *apodiktikus*) tiltást akar kijelenteni, az első formulát fogja használni.⁵⁶³

Ehhez még hozzátehetjük, hogy a 7,16 háromszori tiltást tartalmaz, Isten mindhárom kifejezéshez elismétli a tiltószót. A hármas ismétlés általában a héber irodalomban, ha nem is mindig felsőfokot jelöl (bár bizonyos esetekben valóban így van),⁵⁶⁴ de jelentős ünnepélyességet (és kvázi liturgikus színezetet) kölcsönöz a kijelentésnek, ami ismét nem azt a tézist látszik alátámasztani, hogy a közbenjárásra vonatkozó tiltás Isten szájából a Jer 7,16-ban pillanatnyi „fellángolás” eredménye lenne.

⁵⁶¹ Hogy ez mennyire központi gondolat az ókori Izraelben, arra jelen disszertációban is többször rámutattunk már.

⁵⁶² Morfológiai szempontból csak a Jer 17,22 és 22,3 *jussivus*.

⁵⁶³ Joüon és Muraoka nevével fémjelzett nyelvtan nem ismeri a Bright által felvázolt különbséget אֵלֶּךָ és אֵלֶּךָ között, mindössze annyit állít, hogy az אֵלֶּךָ tiltások esetében fordul elő, a אֵלֶּךָ pedig kijelentőmódhoz kapcsolódik, valamint a אֵלֶּךָ + יִיָּqְtֹל “common in all laws of universal or apodictic nature, not just in the Decalogue, and matches the inf. abs. as its positive counterpart (...); it seems to be more solemn than אֵלֶּךָ with the jussive...” Úgy tűnik, költői szövegekben a két kifejezés felcserélhető. Vö. JOÜON és MURAOKA, *Biblical Hebrew*, § 113m. Azt is állítja eközben, hogy “[t]he usual negatives are: I אֵלֶּךָ in a verbal clause (sometimes also in a nominal clause, and with an isolated noun); II אֵלֶּךָ in a negative imperative, i.e. prohibition...” § 160a. Gesenius mindössze annyit mond a kérdéses kifejezésekről, hogy „[t]he imperfect with אֵלֶּךָ represents a more emphatic form of prohibition than the jussive with אֵלֶּךָ.” Vö. GESENIUS, F. W., *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2nd English ed., Clarendon Press, Oxford 1910, 317.

⁵⁶⁴ Vö. OSWALT, J. N., *The Book of Isaiah, Chapters 1–39* (The New International Commentary on the Old Testament), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 1986, 181.

Emellett, amennyiben a nyelvtani szerkezeteket vizsgáljuk, meg kell említenünk még egyet, ami a tiltás időszakos és érzelmi jellegéről alkotott fenti elképzelésnek ellentmondani látszik, ez pedig az a szerkezet, amivel Isten a meg nem hallgatását kifejezi: a nemlétezés szava, az אין E/1 c. névmási toldalékkal és a שמע melléknévi igenévi alakjával. A melléknévi igenév ugyanis rendelkezik ún. „nézőponttal.” A melléknévi igenév nézőpontja pedig gyakran a „tartósság,” vagyis az ilyen módon megfogalmazott ige által kifejezett cselekvést a beszélő nem pillanatnyinak vagy egyszerinek látja, hanem hosszan tartónak.⁵⁶⁵ Amennyiben rátekintünk, hogyan használja a kifejezést Jeremiás könyve, azzal találkozunk, hogy az az esetek jelentős részében távolról sem pillanatnyi helyzetet, cselekvést vagy állapotot fejez ki. A Jer 4,4-ben Isten azt mondja a népnek, metéljék körül a szívüket, különben tüzet gyújt, „és nem lesz kioltó” (אין מכבה). Ebben az esetben nehezen elképzelhető, hogy a „kiolthatatlan tűz” kapcsán éppen az időszakos (esetleg pillanatnyi) jelleg lenne a kifejezés mögötti szándékolt aspektus. A 9,21-ben, amikor emberi testek hevernek a mezőn, és „senki sincs összeszedő” (אין מאסד), abban éppen az a tragikus, hogy ez így is marad. A legegységelműbbnek tűnő szakasz a nemlétezést kifejező אין és a melléknévi igenév tartósságot kifejező nézőpontja szempontjából talán a 32,33, amely esetben ráadásul éppen a hallásról van szó, csak úgy, ahogyan a 7,16-ban. A nép a hátát fordította Isten felé, nem az arcát, és hiába tanította őket folyamatosan („és tanítottam őket és újra tanítottam”) nem hallották meg (אין שמע).

A 7. fejezetben találunk olyan kifejezést, ami hasonlít a 32,33-ra: a 7,13-ban a nép nem hallása. Bár Isten újra meg újra beszélt hozzájuk (השכח),⁵⁶⁶ de nem hallották, kiáltott nekik, de nem válaszoltak.⁵⁶⁷ Vagyis az általunk vizsgált szakasz szinte közvetlen szövegkörnyezetében figyelemreméltó parallel gondolattal találkozunk, ami, ha távolról is, de összeköti a két kijelentést. A nép nem hallotta meg Istent, most Istene a sor, hogy ne hallja meg őket.

A 7,16 a fejezet egyik töréspontja, amennyiben eddig Jeremiás beszélt a néphez, most pedig Isten kezd beszélni Jeremiáshoz. A szöveg szerkesztés szempontjából elegánsnak mondható. A 7,16-ban található szerkezetet (אין + part.) használja a 7,17 is, amely a tiltás okára is ráirányítja Jeremiás figyelmét, miközben párhuzamos kifejezésmódot találunk az érzékeléshez kapcsolódóan is: „nem vagyok halló – nem vagy látó?”⁵⁶⁸ Majd további melléknévi igenevekkel folytatódik a vers: a gyerekek „fát gyűjtögetők,” az apák „tüzet

⁵⁶⁵ Vö. JOÜON – MURAOKA, *Grammar*, §121c, f-g. A kérdéses nyelvtani adottságot az angol a „durative aspect” kifejezéssel adja vissza.

⁵⁶⁶ Bár a LXX javítás előtti verziójából, úgy látszik, hogy ez az ismétlés hiányzik.

⁵⁶⁷ Vö. ALLEN, L. C., *Jeremiah: A Commentary* (The Old Testament Library) Westminster John Knox Press, Louisville KY 2008, 98.

⁵⁶⁸ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1–20*, 473.

gyűjtők,” a feleségek „sütit sütők.” Kijelenthető, hogy ezekkel a nyelvtani formákkal sem a pillanatot írja le Izrael Istene. Ahogyan William Lee Holladay megfogalmazza: „A participiális mellékmondatok folytatódnak: a nép pogány aktivitásának végzésében igen elfoglalt, folyamatosan elfoglalt, elfoglalt ebben a pillanatban is.”⁵⁶⁹

Nem azt állítjuk, hogy Isten egyszer és mindenkorra megtiltja Jeremiásnak a közbenjárást. Egyrészt, ahogyan erre a későbbi szövegekből következtethetünk, ha Isten így is értette volna, Jeremiást ez nem tartotta vissza attól, hogy újra meg újra közbenjárjon a népért. (Az előző fejezet alapján feltételezhetjük, hogy ebben esetleg Sámuel hozzáállása is jelen van, aki szerint ez bűn volna.) Istennek újra meg újra meg kell tiltania neki. Másrészt az is látszik, hogy nem csak a város pusztulása után (Jer 42),⁵⁷⁰ hanem előtte is kérték a közbenjárását (Jer 37, említettük a III. 2. iv. 3. részben), amit ő el is végzett. Hogy ezeket a közbenjárásokat eredményesnek kell tekintenünk, mivel próféciaát eredményeztek, vagy eredménytelenek, mert nem eszközölték ki a büntetés elodázását vagy elengedését, másodlagos a tényhez képest, hogy Jeremiás közbenjár.

A Jer 7,16-ban hallható parancsot nem kell végérvényesnek tekintenünk, általánosnak pedig még kevésbé. Ezzel együtt sem tartjuk megfelelő megközelítésnek a tiltás erejének relativizálását. Nem látjuk, hogy itt valamilyen pillanatnyi fellángolásról lenne szó Isten részéről (noha lenne rá oka, így az okok közül nem zárhatjuk ki, de kizárólagos szemponttá sem tehetjük).⁵⁷¹ Nem látszik, hogy az לֹא + *jussivus* annyival gyengébb, vagy ideiglenesebb tiltás lenne, hogy az említésre méltó legyen (ahogyan azt sokan vélik), Jeremiás könyvében legalábbis (a fent felsorolt példák alapján) nem látszik ilyen tendencia. Ráadásul háromszoros, ünnepélyes tiltást fogalmaz meg Isten, aminek az eredményét egy olyan participiális szó szerkezettel fejez ki („nem leszek halló”), amit általában éppen nem pillanatnyiságra, hanem inkább viselkedésre (de legalábbis tartós cselekvésre) használ a héber nyelv. Ehhez még hozzátehetjük, hogy a szövegekörnyezetben a melléknévi igenév használata is azt az értelmezést erősíti, ami éppen a kijelentés folytatólagos mivoltát sejteti. Nem azt állítjuk, hogy a tiltás abszolút, de azt igen, hogy erős, határozott és nem csak az adott pillanatra vonatkozik.

3. A tiltás oka a Jer 7,16-ban

⁵⁶⁹ HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 254.

⁵⁷⁰ Vö. WIDMER, *Standing*, 346. Erre a kérdésre visszatérünk majd a VIII. 1. ii. részben.

⁵⁷¹ Widmer arra is figyel, hogy Izraelt eddigre sok alkalommal szólította fel Isten és a próféta, hogy térjenek meg. A 7., és az azt megelőző fejezetek jelenlegi elrendezése alapján a párbeszéd „természetes” úton jut el a közbenjárás megtiltásáig, vö. WIDMER, *Standing*, 345.

A vallás különböző elemei eredetileg szoros összefüggésben vannak egymással. A tapasztalat absztrahálásából születik a dogma, ami tehát reflektált tapasztalat. Ebből fakad a kultusz és annak kifejezőmódjai és követelményei, melyek a válaszreakció a dogmára, valamint az erkölcsi cselekvés, ami a megértett tapasztalatból fakadó következményekhez igazodik.⁵⁷² Ennek egy szemléletes példája Jákob lajtorjájának története. Jákob álmot lát (tapasztalat, 28,12). Ezután felébredve reflektál, és megállapítja: Az Úr van ezen a helyen és én nem tudtam (dogma, 28,16). Veszi a követ, amelyen aludt, emlékkőnek állítja és olajat önt rá (kultusz, 28,18). Majd fogadalmat tesz, hogy ha Isten megvédi az úton, és vigyáz rá, amíg visszaér az atyai házba, akkor Ő lesz az Istene, házat épít neki és tizedet ad (erkölcsi cselekvés, *ethosz* 28,21-22). Az is kétségtelen azonban, hogy az intézményesedő vallás kultusza szükségképpen válik formálissá; miközben ünneplésében kifejezi a dogma tartalmát, mégis stilizálttá válik. Így bármely vallásban megtörténhet az, hogy a kultusz eltávolodik a vallási tapasztalattól, a dogmától és az erkölcsi cselekvéstől.

A deuteronomisztikus teológiai kör megértése szerint a prófétai szó, ahogyan ezt korábban említettük is (vö. pl. III. 2. iv. 4.), már létező kinyilatkoztatáson alapszik. Nem a „semiből” tanít újdonságokat, hanem a helyes útra akar visszavezetni. Az izraelita próféták gyakran emelik fel a szavukat a kultusz ellen, de nem önmagában irányulnak ellene.⁵⁷³ A kultusz abszolutizálása azonban minden próféta szemében hiba; a rítus semmilyen körülmények között nem válhat a morális cselekvés pótlékává. Ezen területek kiegészítik egymást, nem helyettesítik.⁵⁷⁴ Sőt, a próféták szavaiból gyakran az látszik, hogy az erkölcs elsőbbségét hirdetik a kultusszal szemben, vagyis Isten elvárásainak esszenciáját nem a kultuszban, hanem az élet morális dimenzióiban találják meg.⁵⁷⁵ A kultusz nem áll, nem állhat önmagában. A komplementer elemek nélkül üres formalizmus. Egyrészt összhangban kell álljon az Isten és az ő erkölcsi szabályai iránt engedelmes és elkötelezett nép igényeivel,⁵⁷⁶ másrészt Isten ajándéka, eszköz, amelynek a segítségével közelebb kerülhetnek hozzá. Az istentisztelet és a rituálék tehát eszközök, a cél az igazságosság és igazvolt.⁵⁷⁷ (Ebből látszik az is, hogy miért számít az elvárttól eltérő morális cselekvés is bálványimádásnak. Ha Isten kiléte határozza meg azt, mi számít helyes és mi helytelen erkölcsi viselkedésnek, akkor ugyanezen logika mentén

⁵⁷² Vö. SZÜCS, F., *Teológiai Etika*, A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest 1993, 9.

⁵⁷³ Téves elképzelés egy egyirányú fejlődés a kultusztól az erkölcs felé, a fogság utáni próféták, Aggeus és Zakariás pozitívan viszonyulnak a templomhoz és a kultuszhoz. Vö. RABINOWITZ, L. I., *Prophets and Prophecy: In the Talmud, Encyclopedia Judaica*, 2nd ed. vol. 16 (szerk. Skolnik, F., Berenbaum, M.), Thomson Gale, Detroit, New York et al. 2007, 580.

⁵⁷⁴ Vö. RABINOWITZ, *Prophets and Prophecy: In the Talmud*, 581.

⁵⁷⁵ Vö. uo.

⁵⁷⁶ Vö. MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972.

⁵⁷⁷ Vö. RABINOWITZ, *Prophets and Prophecy: In the Talmud*, 581.

„visszafelé” elindulva az Izrael Istene szemében helytelen viselkedés mögött a motiváció tehát egy Izraelétől különböző Isten tisztelete.)

Isten pedig azt hányja a nép szemére, hogy az letért a kijelölt útról. Nem a bemutatott áldozatokkal van baj, hanem azzal, hogy érdektelenség, sőt, lopás, gyilkosság, házasságtörés, hamis eskü (Jer 7,9) és még számtalan más bűn társul a templomba vetett vak bizalomhoz.⁵⁷⁸ Emellett Baalnak áldoznak, idegen istenekhez szegődnek (7,9). Ezt a számtalan Isten szemében helytelen cselekedetet a próféta mind felrója a népnek. Emellett azonban a közbenjárás tiltásának közvetlen oka (a fent említettekkel szoros összefüggésben) a 17-20-ban található.⁵⁷⁹

i. Sütik az „Ég Királynőjének”⁵⁸⁰

A hitehagyás ugyanis nem csak a templomi kultuszban, vagy az erkölcsök hiányában, hanem az egész társadalom szokásrendszerében megtalálható. Mindenki érintett: az apák, akik a tüzet gyújtják, az anyák, akik a sütit sütik, de még a gyerekek is, akik a fát gyújtik (7,18).⁵⁸¹ Az egész család részt vesz a pogány kultusz végzésében.⁵⁸² (A sütikészítés egyébként a negyvennegyedik fejezetben is megjelenik, onnan értesülünk arról, hogy valószínűleg istenséget formáz, tehát még a vizuális ábrázolás tekintetében is megszegi Isten törvényét.)⁵⁸³ Hasonló sütemény megjelenik a Gilgames eposzban is (VI. tábla 58-59),⁵⁸⁴ ahol egy pásztorétel; továbbá a tény, hogy az apák készítik hozzá a tüzet, vagyis nem kemencében, hanem parázson sütik, azt jelzi, hogy kívül esik a templomi kultuszon.⁵⁸⁵ A negyvennegyedik fejezetben hasonló körülmények között utcákon égetett tömjénáldozatokról is szó esik, melyeket az asszonyok mutatnak be, a férjük tudtával (44,15). Korábban említettük már, itt ismét ki kell emelnünk, hogy miközben a

⁵⁷⁸ Vö. MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972., és ALLEN, *Jeremiah*, 98.

⁵⁷⁹ Vö. ALLEN, *Jeremiah*, 98.

⁵⁸⁰ Az angol nyelvű tudományos szövegek általában a „Queen of Heaven,” vagyis a „menny királynője” kifejezést részesítik előnyben, mi magunk nem pusztán amiatt tartjuk szerencsésebb kifejezésnek az „ég királynője” fordítást, mert a katolikus vallásosságban ez a Boldogságos Szűz Máriára alkalmazott jelző, hanem azért is, mert a „menny” koncepciójában a XXI. századi vallási gondolkodásban kevésbé tartjuk beletartozónak az „ég” koncepcióját, mint fordítva, az ókori gondolkodásban pedig általában egyetlen szóban mindkettő jelen volt (és ennél még több). Az elnevezés a tudóstársadalom egybehangzó véleménye alapján Istár, vagy más átírásban Astarte istennőt takarja, vö. MOORE, J. D., art. *Ishtar*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

⁵⁸¹ Vö. NICHOLSON, E. W., *The Book of the Prophet Jeremiah* (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge University Press, Cambridge 1973-1975, 79.

⁵⁸² Vö. WIDMER, *Standing*, 345.

⁵⁸³ Vö. RAST, W. E., *Cakes for the Queen of Heaven*, in *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam* (szerk. Merrill, A. L. és Overholt T. W.) (Pittsburgh Theological Monograph Series 17), Pickwick, Pittsburgh 1977, 167.

⁵⁸⁴ Vö. GEORGE, A. R., *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, Vol. I*, Oxford University Press, Oxford 2003, 623.

⁵⁸⁵ Vö. RAST, *Cakes*, 175.

próféta megközelítése alapján joggal háborítja föl Istent, és hiába támadja Jeremiás, úgy látszik, ősi és elterjedt hagyomány ellen harcolnak.⁵⁸⁶ Olyannyira, hogy amikor Jeremiás a sütikészítés és tömjénezés miatt támadja Jeruzsálem és Júda megmaradt lakosságát, a nép nem csak nem tagadja le ebbéli tevékenységét, hanem kifejezetten annak a látásmódnak adnak hangot, hogy addig volt jó sorsa az országnak, amíg ezeket a rítusokat végezték (44,17-18), amióta fel kellett hagyniuk vele (ez egyértelműen a Jozija által megvalósított reformokra történő utalás), azóta sújtják az országot csapások. Tudunk arról, hogy Istárra, vagy Astartéra (akit az „ég királynője” elnevezés takar)⁵⁸⁷ úgy tekintettek, mint aki képes védelmet és jólétet biztosítani. Az áldozatbemutatás az istenség jóindulatának elnyerését célozza, annak elhagyása pedig felbőszítheti az istenséget, aki így nem fogja biztosítani azt a segítséget, amit hatalmában állna; ezen logika mentén tehát érthető, miért gondolja a (lényegében politeista) júdeai lakosság, hogy az áldozatbemutatás elhagyása, és így az Istár által remélhető védelem megszűnése okozta az ország vesztét.⁵⁸⁸

Ez pedig már továbbvezeti az olvasót a közbenjárás tiltásának megértéséhez. Egyrészt, amint korábban bemutatuk, a közösségért végzett közbenjárás esetében, ha nem is nélkülözhetetlen, de a közbenjárás sikeressége szempontjából rendkívül fontos, hogy a nép tagjai közül legalább néhányban meglegyen a készség a megtérésre, vagy legalább a bűnbánatra. (Ezzel kapcsolatban ld. II. 3. i.) Ez a kitétel ebben az esetben, tekintettel arra, hogy a család minden tagja be van vonva a hittagadásba,⁵⁸⁹ ráadásul a megbánásnak, de (legalábbis a Jer 44-ben) még a belátásnak sem mutatkozik jele, nem teljesül. Nincs ártatlan, aki miatt Isten a többieknek kegyelmezhetne (ahogyan erre esetleg lett volna lehetőség Szodoma és Gomorra esetében, ld. III. 3. ii. 4). Nem ez lenne azonban az egyetlen lehetőség (és Isten, irgalma gyakorlásában „szabadabb” annál, hogy mérhető mennyiségekhez kösse azt), a nép megmenekülhetne úgy is, ha valaki a hitehagyókon végrehajtaná az ítéletet (ebben a kérdésben fontos a MTörv 13, amely szentírási szakasz arról beszél, hogy a bálványimádót ki kell vetni a közösségből, akkor is, ha rokon, vö. 13,7, akkor is, ha egy egész város, vö. 13,13),⁵⁹⁰ de erre Istennek más népet kell hívnia, mert Júdában és Jeruzsálemben már nincs senki, aki ezt

⁵⁸⁶ Vö. uo., 170.

⁵⁸⁷ Istár a mezopotámiai főistennő, lényegében a sumér Inanna istennő megfelelője, mindkettejüknek a Vénusz bolygóval van kapcsolata. Nyugati semita párja Astarte, azonban a két Istennő nem pontosan ugyanaz a személy. Vö. FULCO, W. J., *Ishtar (Deity)*, in *The Anchor Yale Bible Dictionary* vol. 3. (szerk. Freedman, D. N.), Doubleday, New York 1992, 521.

⁵⁸⁸ Vö. RAST, *Cakes*, 175.

⁵⁸⁹ Vö. MILLER, *They Cried*, 268.

⁵⁹⁰ Vö. MCKEATING, H., *The Book of Jeremiah* (Epworth Commentaries), Epworth Press, London 1999, 58-59.

megtenné.⁵⁹¹ Sőt, Jeremiás könyvében Isten ennél még egy ponton egy lépéssel továbbmegy, belátja, hogy magának kell ezt végrehajtania, elhatározza, hogy ő maga fog harcolni a nép ellen (Jer 21,5).

ii. A történelmi-társadalmi helyzet, mint a tiltás oka

Amikor megpróbáljuk minél alaposabban megérteni, hogyan lehetséges, hogy Isten megtiltja valakinek, megtiltja Jeremiásnak, hogy közbenjárjon, még egy fontos szempontot figyelembe kell vennünk, ez pedig a tiltás időpontja, vagyis a tiltás kronológiai elhelyezkedése Júda végnapjainak történelmében. Amennyiben elfogadjuk a 26,1-et, mint ami a 7. fejezetben olvasható beszéd és a tiltás időpontját jól határozza meg (és kellően erősek a bizonyítékaink ahhoz, hogy ezt megtegyük), úgy a próféciából és Isten kirohanásából kiolvasható „hitehagyás” még egy szemponttal bővül. Amikor Jozija meghal, a föld népe a fiatalabbik fiát, Joacházt teszi meg királynak helyette (2Kir 23,30). Ez több szempontból rendkívüli választás, ami feltételezhetően az ország népének, és Joacháznak a pozitív viszonyulását fejezi ki Jozijához, és a tragikusan elhunyt király politikai és vallási programjához. Észre kell vennünk, hogy a „föld népe” (עַם-הָאָרֶץ) nem egyszerűen csak egy gyűjtőkifejezés azokra, akik Júda földjén éltek, hanem feltételezhetően egy változó mértékű politikai befolyással rendelkező konkrét csoport, amely gyakran az izraelita történelem kulcsmomentumaiban „lép közbe.” Ilyen Atalja meggyilkolása és a dávidi dinasztia helyre állítása (2Kir 11,14), amikor a föld népe segít végrehajtani a puccsot; Baal oltárainak lerombolása (11,18) Jehojada trónratételét követően, az Amon elleni összeesküvők megölése és az akkor még csak kilenc éves Jozija trónra ültetése (21,24), valamint Joacház megkoronázása Jozija halálát követően. Úgy tűnik tehát, bármilyen is volt a státuszuk vagy a befolyásuk, YHWH oldalán léptek be a történelem eseményeibe, vagyis azon lazán egymáshoz kapcsolódó (és számunkra a bizonyítékok csekély mennyisége és nehezen interpretálhatósága miatt csak homályos kontúrokkal rendelkező) csoportok egyike volt, amely YHWH tiszteletét, annak (többé-kevésbé) a Bibliában helyesnek kinyilvánított formájában igyekezett megvalósítani. (Nem ismerjük az átfedéseket, de a tudományos világban

⁵⁹¹ Az ókori Közel-Keleten az istenség arra választotta ki a királyt, hogy az istenség akaratát végrehajtsa az istenség „birtokán.” „Mezopotámiában, amennyiben a király nem felelt meg az patrónus istenség elvárásainak és ezzel magára vonta az istenség haragját, az isteni bíróság tagjai bírósági eljárást indítottak, amelynek során visszavonták a király kiválasztott státuszát, valamint megtehették azt is, hogy elküldtek egy megbízottat, hogy a királyságot elpusztítsa.” JINDO, J. Y., *Biblical Metaphor Reconsidered: A Cognitive Approach to Poetic Prophecy in Jeremiah 1-24* (Harvard Semitic Monographs 64), Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2010, 103.

beszélünk az „Úr egyedül” mozgalomról, látszik a deuteronomisztikus irodalmi és teológiai kör léte, valamint a Szentírás tanúsága szerint ide kell sorolnunk a föld népét is.)

A föld népe pedig Jozija halálát követően Joacházt, Jozija második házasságából származó fiát ülteti Jeruzsálem trónjára. Joacház, és az általa követett irány azonban nem maradandó, mindössze három hónapig uralkodik (23,31), a fáraó ugyanis a sikertelen Harran-i ütközetből a saját országába hazafelé tartva a hozzá lojális Jojakimot teszi meg királynak, Jozija legidősebb fiát, aki a reformok előtti első házasságából született, Jojakim pedig a fáraónak fizetendő adót (valójában valószínűleg inkább sarcot) azonnal a föld népére terheli (23,35). Így amennyiben elfogadjuk, hogy a kifejezés a 23,35-ben nem a népet jelenti általában, hanem egy konkrét csoportot, úgy kirajzolódik a politikai szembenállás térképe, és ezzel együtt az új király politikai-vallási irányultsága is.⁵⁹² Joacház minden valószínűség szerint (már csak a föld népének politikai befolyása miatt is) folytatta volna apja reformjait (mind politikai, mind vallási téren, vagyis Babilont és a jahvizmust támogatva), ezért tette meg királynak a föld népe, noha nem ő volt az elsőszülött. A fáraónak egy ilyen politikai orientációval rendelkező vazalluskirály nem felelhetett meg. Ebből feltételezhetjük, hogy Jojakim Egyiptom-barát uralkodó volt (vagy annak benyomását keltette Nékó fáraóban), aki nem élvezte a föld népének támogatását. Jojakim uralkodásának első döntése ennek megfelelően nem arról árulkodik, hogy az „Úr egyedül” szemléletmódot megvalósító reform folytatódni fog.

A nép pedig, amelynek eddig (a deuteronomisztikus reform keretei között) tiltva voltak a pogány szokások (vö. Jer 44,18), az első adandó alkalommal letér a reform útjáról. Némileg költőiien azt mondhatjuk, Jozija „teste még ki sem hűlt,” és az asszonyok már dagasztják a tésztát az ég királynőjének. Erre mondja Isten, hogy akkor viszont Jeremiásnak „eszébe se jusson” közbenjárni értük. Ilyen értelemben tehát a tiltást valóban időhöz kötöttnek kell tekintenünk, de nem abban az értelemben, hogy Isten meggondolja magát, vagy később majd lenyugszik, és visszavonja a tiltást. A közbenjárásra vonatkozó tiltás feloldásának feltételei lennének, amelyek nyilvánvalóan nem teljesülnek. A nép a szövetség első parancsát szegte meg, ráadásul a legelső olyan pillanatban, amikor ezt megtehetette.⁵⁹³ *A kialakult helyzetben nem az a megfelelő magatartás a próféta részéről, hogy közbenjárást végez.*

Ilyen értelemben azt is mondhatjuk, hogy a Jer 7,16-ban elének tárt szituáció hasonlít arra, amikor a választott nép a pusztában a szövetség megkötése utáni első adandó alkalommal

⁵⁹² Vö. WILCOXEN, *Temple Sermon*, 158-162. Erről a politikai-vallási kérdésről értekeztünk korábban a IV. 4. v. 1 részben.

⁵⁹³ Vö. MILLER, P. D., *The Book of Jeremiah*, In *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes*, Vol. VI (szerk. Keck, L. E. et al.), Abingdon Press, Nashville 2001, 638.

aranyborjút készítettett magának. Némelyek úgy vélik, abban az esetben is megtiltotta Isten a közbenjárást, de Mózes nem hallgatott rá, hanem mégis közbenjárt: kérte Istent, aki hallgatott is rá.⁵⁹⁴ Így esetleg Jeremiás esetében is hasonló isteni megnyilatkozással találkozunk, vagyis azzal, hogy megtiltja a közbenjárást, voltaképpen provokálja azt. (A Kiv 32. fejezetét, és benne azt, ahogyan Isten „provokálja Mózeset” közbenjárás végzésére, a II. 3. v. pontban vizsgáltuk.) A helyzet, legalábbis a nép viselkedését illetően valóban sokban hasonlít. A szóhasználatok között mégis jelentős különbséget fedezhetünk fel, ami pedig a kijelentés helyes megértése szempontjából központi jelentőségű. A kifejezés, amely a Kiv 32,10-ben megjelenik, a נח hifil felszólítómód, amikor Isten azt mondja Mózesnek: „és hagyj engem és fellobban az orrom ellenük”. A נח szó jelentése „letelepedni, pihenni, maradni.” A hifil alaknak is van „pihentetni” jelentése, hifilben azonban a szó két különböző jelentéstartalommal bír (mivel feltehetően ebben a nyelvtani formában két fő olvad egybe), a Kiv 32,10 esetében a jelentése közelebb áll a „hagyni, letenni, érintetlenül hagyni” gondolatkörhöz. (A vizuális elképzelés a kifejezés mögött körülbelül az, hogy amennyiben valamit leteszek egy helyre, az ott marad. Arra vonatkozóan, hogy a héber nyelv hogyan használja a kifejezést, azt mondhatjuk, a koncepció hasonlít ahhoz, ahogyan a magyarban pl. a „hagyni” szót használjuk. Önmagában is rendelkezik jelentéssel, de ez a jelentés módosul annak megfelelően, hogy milyen előtagot kap, mást jelent elhagyni, ráhagyni, meghagyni, kihagyni stb.) Ha ehhez még hozzátesszük, hogy a LXX ebben a szentírási részben megengedésnek fordítja a héber szót, (ἐάω, vagyis a Kiv 32,10-ben „engedd”),⁵⁹⁵ immár elég világosan látszik, hogy Isten (bár értelemszerűen nem engedélyt kér, de) amit mond, az messze van a tiltástól. Inkább azt mondja Mózesnek, hagyja békén, hogy megtegye, amit eltervezett, ne avatkozzon közbe. Bár Mózes valóban szembeszegül Istennel ilyen értelemben, véleményünk szerint ez nem összehasonlítható azzal, amit Isten Jeremiásnak mond. Ebben az esetben ellent kell mondjunk Michael Widmer következtetésének, aki azt állítja, YHWH a „lehetséges legegységelműbb módon” adja tudtára Mózesnek, hogy hagyja békén, ne avatkozzon bele abba, amit Isten tenni szándékozik. A mi meglátásunk szerint (amelyet bemutattunk a II. 3. v. részben) a Kiv 32-ben Isten éppen meghívja Mózeset, hogy avatkozzon közbe. Amennyiben azt akarjuk megtalálni, mi lehet a „lehetséges legegységelműbb mód,” ahogyan Isten kifejez egy gondolatot, arra a Jer 7,16 a megfelelő példa. Isten annál,

⁵⁹⁴ „Having been told in the clearest possible way not to interfere with YHWH’s decision, Moses not only disobeys and challenges the divine injunction, but he also asks YHWH to turn from His burning anger...”
WIDMER, *Standing*, 355.

⁵⁹⁵ Ez az egyetlen alkalom, amikor a héber נח fordítása a LXX-ben ἐάω.

ahogyan kifejezi a gondolatot, mely szerint nem akarja, hogy Jeremiás közbenjárjon, nehezen lehetne egyértelműbb, mint a Jer 7,16-ban.

A Tóra elbeszéléseiben, illetve az azok közötti összefüggések kapcsán kirajzolódik, hogy azokat az engedetlenségeket, amelyeket a Kivonulás könyvének Istene még megbocsát, a Számok könyvének Istene már büntet (Vö. Szám 14,20-23; 20,1-13 párh. Kiv 17,1-7). Ez nem véletlen. A történet kezdetén a hibázás lehetősége nagyobb, Isten is hosszabban tűr, valamint a Kiv történeteinek egy része olyankor történik, amikor a szövetség még nem kötött meg. Egy bizonyos idő elteltével azonban, illetve a szövetség megkötése után, amikor az egész nép elfogadta Istennek a szövetségben lefektetett elvárásait (és ezzel a kilátásba helyezett büntetéseket hűtlenség esetén) a megbocsátás, az „adósság elengedése” már nem ingyenes. Története kezdetén a nép elpártolásait Isten még elnézte, de Jeremiás korában ezt már nem teszi meg. Ráadásul, ahogyan a Kiv 32 esetében is láttuk, az aranyborjú incidens is, ahogyan ezt be is mutattuk, komplexebb elbeszélés annál, semmint hogy azt mondhassuk, „Mózes közbenjár, Isten megbocsátott, a nép megmenekült.” Mózes, mint a nép vezetője komoly lépéseket eszközöl a hegyről lejöve, majd újból közbenjár, amely közbenjárás azonban sikertelennek bizonyul. Vagyis hiába a hasonlóságok a Kiv 32 és a Jer 7 között, a szóhasználat alapján Isten nem ugyanazt akarja mondani Jeremiásnak, amit mondott Mózesnek, a nép pedig nem ugyanabban a státuszban van, mint amelyben a Sínai hegy lábánál volt.

Ehhez társul még esetleg egy további szempont. Úgy tűnik, a Jer 7,16 publikus eseményről számol be. A Jer 7,16-ot közvetlenül megelőző szakasz a „templomi beszéd,” vagyis Jeremiás a néptömegnek címezi a szavait, az átmenet pedig a prófétai beszéd és az Istentől a prófétának mondott beszéd közben nem jelzi, hogy helyszínt, vagy időpontot váltottunk volna. Ez alapján pedig elképzelhető (bár nem szükségszerű), hogy esetleg a tiltás is publikus esemény. Amennyiben a 7,16-ot nyilvános igehirdetésnek tekintjük, abban az esetben nem egyszerűen csak azt fejezi ki, hogy Isten a jelenlegi helyzetre tekintettel elutasítja a közbenjárást, hanem bizonyos értelemben a Jeremiásnak kimondott parancsban foglaltakat a szimbolikus prófétai tettek közé sorolhatjuk, hasonlóan a házasságra vonatkozó tiltáshoz, vagy a halottasházba való betérésre vonatkozó tilalomhoz (16,2.5).⁵⁹⁶ Eszerint a parancs ismét olyan (nem) cselekvést fogalmaz meg a próféta irányába, aminek üzenete van a nép felé. Jeremiás nem vehet feleséget, mert akiknek most van, azoknak sem lesz. Nem vehet részt gyászszerartásban, mert a nép halottainak sem lesz gyászszerartása. Isten nem hallgatja meg Jeremiást, mert nem fogja meghallgatni a népet sem. Így biztosan nem. Hogy a tiltás, illetve a

⁵⁹⁶ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 473.

szimbolikus cselekedet tartalma ilyen értelemben végérvényesnek tekintendő-e, vagy sem, a későbbiekben fogjuk megvizsgálni. Itt elégségesnek látszik annyit kijelenteni, hogy a tiltás szövegekörnyezete elárulja a tiltás közvetlen okát, de a halló fül azt is meghallja, hogy a feloldásának mik a feltételei. (Mindazonáltal, és ez Júda tragédiája, Isten nem talál halló fület az országban.)

Exkurzus: a nép nem hallásának jelentősége Jeremiás könyvében

A Biblia világában a hallás különleges jelentőséggel bír. A kinyilatkoztatás több más mellett, illetve talán nem túlzás kijelenteni, hogy fölött, elsősorban szó. (Pál apostol egészen odáig merészkedik, hogy kijelenti, „a hit hallásból ered,” vö. Róm 10,17.) Már az Ószövetségben is látjuk, hogy a természeti és történelmi események értelmezése (az un. szakramentális szemlélet⁵⁹⁷) mellett a választott nép legfőképpen az igehirdetésen keresztül érti meg Isten kommunikációját. Ebben a feladatban különösen nagy szerepet kapnak a próféták, akik bár az üzenetet közvetítik szimbolikus tettek által is, elsődleges eszközüik mégis a szó hirdetése.

Az isteni szót pedig elsődlegesen hallani kell, már csak azért is, mert az ókorban általános az írástudatlanság. Az ókori „olvasó” a hallgató. Izajás próféta megfogalmazása is árulkodik erről a jelenségről: „Azon a napon a süketek meghallják a könyv szózatát, és a homály és sötétség elmúltával látni fog a vakok szeme.” (Iz 29,18.) Olvasni ugyan nem tudnak, de aki nem süket, az meghallhatja az Isten szavát, és van lehetősége eszerint cselekedni. Ebből következően pedig a Biblia világában (és általában a semita nyelvekben) a hallás igen gyakran nem pusztán fizikai érzékelést jelöl, hanem az engedelmesség szavává is válik. (A logika egyszerű, annak van lehetősége engedelmeskedni a parancsnak, aki hallja azt.)

Jeremiás könyvében a hallás és az engedelmisség, illetve ezek hiánya, központi gondolatok. A választott nép maradéka a teljes megsemmisülés peremén egyensúlyoz, kulcsfontosságú, hogy a rendkívül kényes politikai és történelmi helyzetben attól kérjenek segítséget, akinek van hatalma megvédeni Jeruzsálemet és Júdát. A segítségnek azonban feltételei vannak. A közelgő katasztrófa Isten büntetése a nép engedetlenségéért, az egyetlen menekülési útvonal Jeremiás meglátása szerint az engedelmisség helyreállításában áll (amely engedelmisség magába foglalja a Babilon előtti kapitulációt is). Erre azonban a nép nem hajlandó. Nem hallgatnak a prófétára, ahogyan nem hallgattak atyáik sem, senki, mióta Isten kivezette őket Egyiptomból.

A Jeremiás könyvében kibontakozó dráma három főszereplője Isten, a próféta, és a nép, „hallás,” ill. „nem hallás” pedig a dráma kulcsszavai. Az összes szentírási könyv közül messze Jeremiás

⁵⁹⁷ A szakramentális szemlélet a Szentírás szemléletének meghatározó eleme, pl. egy éhínség vagy egy háború isteni büntetésként megértése (pl. Jeremiás vagy Aggeus könyveiben) a szakramentális szemlélet megnyilvánulásai. Ezen szemlélet alapja a természetes és természetfeletti események el nem különítése, az isteni működés olyan megértése, mely szerint a transzcendens entitás a természeti és történelmi folyamatokat eszközként használja. Vö. DOLHAI, L., *A Szentségek Teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2011, 37-38.

könyvében szerepel legtöbbször a hallani (שמע) ige, összesen 184 alkalommal 168 versben. Csak összehasonlításképpen, az egész Héber Bibliában 1159 alkalommal szerepel ez a szó, tehát az összes előfordulás több, mint egy tizede Jeremiás könyvéhez kapcsolódik. A második leggyakoribb előfordulással Izajás könyvében találkozunk, amelyben 106 alkalommal szerepel ez a szó. A harmadik helyen pedig a Második Törvénykönyv áll 91 előfordulással. Ez utóbbi azért is érdekes, mert a MTörv és a Jer között szoros a kapcsolat, mind a gondolkozás, mind a szókincs terén. (Erről a Jer 11,14 kapcsán nemsokára lesz szó.) Az általános שמע mellett a Jer használja a „fülelni” igét is (שמעו), ami összesen 1 alkalommal fordul elő Jer könyvében, a 13,15-ben, ahol engedelmesség, illetve figyelem értelemben szerepel, valamint a szerző gyakran használja a „fület odafordítani,” „fület kinyitni” és hasonló kifejezéseket, összesen 28 alkalommal. Ezek nagyobbik részében a fizikai hallásra érti, de 12x az engedelmesség, ill. figyelem értelmében. (Ezen előfordulások mindegyike a שמע igével együttes.)

A politikai játszma, amit Júda a túlélése érdekében játszik, egyre veszélyesebbé válik, Jeremiás nem győzi hangsúlyozni a YHWH-hoz való hűség elsődlegességét. Az események fényében különösen tragikus, hogy bár a népnek hallania, illetve engedelmeskednie kellene, ezt nem teszi meg. A könyvben 184 alkalommal előforduló שמע valójában az esetek jelentős hányadában „nem hallás.” Összesen 51 versben 53 alkalommal fordul elő, hogy a szereplők valamelyike nem hallja a másikat (48x לא שמעו, 5x שמעו לא) további 6 alkalommal pedig tiltás formájában fordul elő (אל שמעו). Emellett a fent említett 12 alkalomból, amikor a füllel kapcsolatos kifejezéseket használja a szerző, 10x negatív értelemben teszi. Isten felemlegeti, hogy a nép nem hallgatta, és nem hallgatja meg őt (pl. Jer 7,13; 13,10), de nem hallgatják meg Jeremiást sem (pl. 7,27), ahogyan a prófétákra sem hallgattak (pl. 35,15). Ennek megfelelően Isten sem hallgatja meg a népet (pl. 11,11), hiszen ők sem figyeltek, sőt, még ebben a helyzetben sem figyelnek rá. Jeremiás igyekszik hűségesnek lenni hivatalához, és meghallgatni a nép kéréseit azokban a helyzetekben, amikor hozzá fordulnak (pl. 37,3), ám YHWH válaszai ezekben a helyzetekben sem adnak okot túlzott bizakodásra. Vagyis összességében kijelenthetjük, hogy amennyiben a nép hallana, engedelmeskedne, és akkor megmenekülne. Mivel azonban nem hall, nem fog megmenekülni.

4. Összefoglalás

Ebben, és a következő fejezetekben azokat a közbenjárásra vonatkozó tiltásokat elemezzük, amelyeket Isten jelent ki Jeremiásnak a róla elnevezett könyvben. A Jer 7,16-ban található első tiltást első lépésként elhelyeztük Jeremiás működésének kronológiájában, megállapítottuk, hogy az a Jojakim király uralkodásának első évében a templomban elhangzott beszédhez és eseményekhez kapcsolódik, amelyekről a Jer 26 is beszámol. Ezután vettük számba a tiltás szókincsét, a hármas tiltást, ezek árnyalatbeli különbségeit, a konkrét szavak jelentését és előfordulásait Jeremiás könyvében és a Héber Bibliában; felfedeztünk egy lehetséges

párhuzamot az 1Kir-ban olvasható templomszentelési imádsággal is, valamint arra is következtettünk, hogy a tiltást kifejező szavak a Jeremiás által végzett közbenjárás intenzitásáról is elárulhattak részleteket. Ennek kapcsán foglalkoznunk kellett a tiltás erejével, amelyet egyesek nem tekintenek erősnek, különösen nem „törvény erejűnek,” esetleg pillanatnyi fellángolás eredményének gondolnak. Felvázoltuk, miért nem értünk egyet azzal a megközelítéssel, amely valamilyen módon „gyengítené” a tiltás erejét, illetve foglalkoztunk azzal, hogy a 7,16-ban az Isten nem hallását kifejező nyelvtani szerkezet a pillanatnyisággal szemben a tartósság aspektusát hordozza.

Ezt követően tértünk rá arra, mik a tiltás okai. A közvetlen szöveggörnyezet elárulja Isten elégedetlenségét a templomi kultusszal, annak tisztaságával és őszinteségével, amennyiben nem társul hozzá az Isten által elvárt erkölcsi magatartás. Ennél azonban közvetlenebb oknak tűnik, hogy eközben a nép vallásossága is, a legenyhébb megfogalmazás szerint is *szinkretista*, nem teljesítik a szövetségnek azt a legelső elvárását, hogy ne tiszteljenek más Istent Izrael Istenén kívül, a szövetségsegesben pedig az egész társadalom részt vesz, az apák, az anyák és a gyermekek is. Amennyiben ehhez még hozzáteszük azt, hogy a tiltás akkor történik, amikor Jozija halála után Joacház királyt Nékó fáraó leteszi a trónról, és a helyére Jojakimot teszi meg királynak, aki nem folytatja apja vallási reformtörekvéseit, a nép pedig az első adandó alkalommal, amikor letérhet az életet jelentő útról, meg is teszi azt, érthetővé válik Isten reakciója a próféta imádságára. Közbenjárás végzésére az adott történelmi pillanat alkalmatlan. Bemutattuk azt is, hogy a jelen szöveg nem kapcsolódik a Kiv által leírt mózesi közbenjáráshoz, Isten más kifejezéseket használ, mint tette abban az esetben, valamint megemlékeztünk arról is, hogy esetleg a tiltás nyilvános esemény, amely így egyszerre szimbolikus jelentőséggel is bír, a nép sorsát jelzi ugyanis előre, csak úgy, mint a többi tiltások Jeremiás életében. (Ezután pedig egy exkúrusban mutattunk rá arra, a nem hallás mennyire központi gondolat Jeremiás próféta könyvében.) Jeremiás meg nem hallgatása tehát szimbolikus, amennyiben az a néppel szembeni süketség megjelenítése és megvalósítása, a tiltás kiváltó oka pedig a nép viselkedése, amely nép azonnal elfordul a helyes YHWH-tisztelettől, mihelyst lehetősége van rá.

VI. A közbenjárás megtiltása a Jer 11,14-ben

Ebben a fejezetben annak a tiltásnak az értelmét és háttérét igyekszünk felvázolni, amelyet Isten Jeremiásnak a Jer 11,14-ben mond ki, és amely megtiltja, hogy a próféta közbenjárást végezzen a népért. Első lépésként bemutatjuk, hogy a szöveg meggyőződésünk szerint visszavezethető Jeremiásra, akiről ezzel együtt azt is felvázoljuk, hogy szorosan kötődik a deuteronomisztikus gondolkozáshoz és az abban a szellemben megkezdett Jozija-féle reformhoz, amely a szövetséget állítja középpontba, így a Jer 11-et szövetségi beszédnek fogjuk tekinteni, amelyet a szövetség közvetítője, Jeremiás mond el. Igyekszünk ezután legalább egy esetleges kronológiai háttérét felvázolni a beszédnek a Kr. e. 594-re datálható Babilon-ellenes koalíció létrejöttével összekapcsolva azt (legfőképpen William Lee Holladay meglátását alapul véve), amely összekapcsolás, hasonlóan az előző fejezetben bemutatott értelmezéshez, világosabbá teheti a tiltás okát.

Ezt követően foglalkozunk a tiltás szókincsével, amely sok szempontból rendkívül hasonló a 7,16-ban található tiltáshoz, felfedezhetőek azonban különbségek is. Majd, ahogyan tettük ezt a 7,16 esetében, a közvetlen kontextusban megnevezett isteni kritikákat vesszük alapul annak feltérképezésére, milyen okok állnak a közbenjárásra vonatkozó tiltás háttérében. Ennek keretében foglalkozunk a szövetség megszegésének koncepciójával, amely rendkívül súlyos bűn, és amelynek jellemzői az első parancs megszegése, illetve az abban való kitartás, vagyis a „megátalkodottság.”

Ezután igyekszünk rámutatni arra, hogy Júda történelmének utolsó százhuszszázharminc évében ez a megátalkodottság ismételtelen megjelenik, amikor az Isten szemében helyes módon uralkodó királyok (Hiszkija, Jozija) halála után a nép azonnal letér az általuk kijelölt útról, vagyis megmutatja „valódi természetét” azzal, hogy nem akar engedelmeskedni a szövetségben foglaltaknak. Az életet jelentő útról letérés pedig – amennyiben elfogadjuk Kr. e. 594-et és a Babilon-ellenes koalíció létrejöttét, mint a Jer 11-ben olvasható szövetségi beszéd időpontját – ismét megvalósul akkor, amikor Cidkija (szemben a Dt mozgalom által képviselt Babilon-párti politikával) részt vesz a koalícióban. Ebben a történelmi helyzetben pedig várható, hogy Isten ugyanúgy fog reagálni, ahogyan tette ezt akkor, amikor a nép korábban, Jozakim idején újította meg szövetségszegő magatartását: megtiltja a prófétának, hogy közbenjárjon.

Amint arról korábban is szóltunk, Jeremiás Jozija király 13. évében kapta a hivatását. Ez az időpont már nincs távol a deuteronomiumi reformok feltételezett kezdetétől, melyet a 2Kir Jozija uralkodásának tizennyolcadik, míg a 2Kron az uralkodás tizenkettedik évére tesz. Bármelyik is a helyes dátum, az részben magyarázat arra, miért található mindössze egy olyan

jövendölés Jeremiás könyvében, amely beazonosíthatóan Józija uralkodásának időszakából származik (vö. Jer 3,6), hiszen Jeremiás, aki sok szálon kötődik a deuteronomiumi teológiai gondolkozásmódhoz, abban az időszakban, amikor a reformok Isten helyes tiszteletét mozdították elő, feltételezhetően leginkább támogatta azokat, így prófétai üzeneteket vagy nem kellett közvetítenie, vagy az utókor nem tekintette ezeket megőrzésre méltóknak. (Noha maga Jeremiás úgy emlékszik vissza a működésére, mint aki a meghívásától kezdve „szüntelenül szólt” a néphez, vö. Jer 25,3. A korábbiakban többször szóltunk már arról, hogy a próféta a szövetség őre, amennyiben a király központilag rendeli el a szövetség megtartását előmozdító reformokat, a próféta „feladat nélkül marad,” hiszen a reformok célja ugyanaz, ami a prófétáé, ld. III. 2. iv. 4 és III. 3. i. 3.) A próféta élete és küldetésének első szakasza (és talán részben annak „passzivitása”) szorosan összekapcsolódik a Jozija neve által fémjelzett reformmal, melynek központi gondolata a szövetség Istennel.

1. A Jer 11 szerzője, irodalmi stílusa: a „szövetségi beszéd”

A próféta személyesen érdekelt a Dt⁵⁹⁸ reformban, nem csak kíséri, nem csak az „oldalvonal mellől” támogatja, hanem tevékenyen próbál részt venni benne, Jozija király halála után pedig folytatni akarja azt.⁵⁹⁹ A múltban ennek kapcsán gyakran felmerült az a gondolat, hogy a Jer 11-ben olvasható beszéd esetleg nem a próféta sajátja, hanem a Dt szerkesztői kör irodalmi terméke, amely tehát annak megfelelően, hogy a próféta jelentős vallási személyiségként a mozgalom mellett állt, Jeremiás személyét használta arra, hogy az üzenet közvetítője legyen.⁶⁰⁰ Erre utal a szövetségi nyelvezet,⁶⁰¹ a beszéd módszertana (legalábbis az emlékeztetés a múlt nagy tetteire), valamint a beszédben felhasznált témák is mind utalhatnak a Dt szerkesztői körre.⁶⁰² Az imént felsorolt okok miatt azonban nem szükségszerű, hogy a szöveget a Dt szerkesztők munkájának tekintsük, egyrészt azért, mert maga a Dt kifejezésmód nem kizárólag a „Deuteronomisztikus Történeti Műre” jellemző (Józs-2Kir), hanem egy retorikai stílus, melynek születését valamikor Jeremiás működésének idejére (vagy az azt nem sokkal megelőző

⁵⁹⁸ A továbbiakban a deuteronomiumi, ill. a deuteronomisztikus szavakat a Dt rövidítéssel jelöljük, míg a Második Törvénykönyvet a magyar rövidítésnek megfelelően a MTörv jelöli.

⁵⁹⁹ Vö. MCKANE, *Jeremiah*, 246.

⁶⁰⁰ Ezen vélemények lehangosabb szószólója CAROLL, R. P., *Jeremiah* (The Old Testament Library), SCM Press, London 1986, 267-271. Az ő látásmódja a mi számunkra túlságosan radikális, úgy véljük, Jeremiás könyvének aránytalanul nagy részét tekinti Dt szerkesztői munkának, alig meghagyva valamit, mint a próféta eredeti üzenetét.

⁶⁰¹ Vö. BRUEGGEMANN, W., *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1998, 112.

⁶⁰² NICHOLSON, *Prophet Jeremiah*, 108-109.

időszakra) tehetjük és talán a fogság utáni tartott.⁶⁰³ Ezen felül a 11,7-14 sajátosan jeremiási nyelvezetet tartalmaz, vagyis Jeremiás részéről Isten népéhez való viszonyának megértését tükrözi.⁶⁰⁴ Nem szükségszerű tehát azt feltételeznünk, hogy nem Jeremiás a 11. fejezetben olvasható beszéd „szerzője.”⁶⁰⁵

Egy másik ehhez kapcsolódó kérdés, amelyet még a konkrét szöveg vizsgálata előtt érdemes megválaszolnunk, hogy a 11. fejezetben melyik szövetségre utal a szöveg, a Jozija által megkötöttre (2Kir 23,3),⁶⁰⁶ vagy a Hóreb hegyén megkötött szövetségre (vö. MTörv 5,2; 28,69)?⁶⁰⁷ Ezzel kapcsolatban azt mondhatjuk, Jeremiás sajátos viszonya Jozijához és az általa képviselt reformhoz, valamint a király halála óta eltelt idő (nemsokára látni fogjuk a beszéd időpontját Júda történelmében) és a beszéd elmondásának aktuális körülményei inkább kapcsolnák a jelenlegi szakaszt Jozija szövetségéhez, így pedig a 11,10-ben az atyák gonoszságának emlegetése is könnyebben aktualizálhatóvá és magyarázhatóvá válna, mivel akkor az a Jozija által bevezetett reform előtti időkre, és az abban az időben az apák által elkövetett hűtlenségre vonatkozna.⁶⁰⁸ Mindazonáltal Egyiptom ismételt említése, a világos utalás a kivonuláskor kötött szövetségre (11,3-4), az üzenet univerzalitása (vagyis hogy nem csak Júda házára, de Izrael házára is vonatkozik, vö. 11,10), valamint a szövetséghez kapcsolódó átok beteljesítésének fenyegetése inkább a Sínai szövetséghez kötik a próféta beszédét.⁶⁰⁹

Amikor Isten a 11. fejezetben megtiltja Jeremiásnak, hogy közbenjárjon a népért, azt egy ún. „szövetségi beszéd” keretében teszi. Ahhoz tehát, hogy a továbbiakban folytathassuk vizsgáladásunkat, röviden szólnunk kell néhány szót a szövetség koncepciójáról. Scott Hahn megfogalmazása szerint „a szövetségek az antikvitásban lepecsételt, szent rokoni köteleket jelentettek két fél között, melyeket törvényi szankciók és liturgikus rítus segítségével hoztak

⁶⁰³ „It has been usual to suspect that they, or many of them, were produced by the «Deuteronomic School», but a little consideration will show that this hypothesis is not necessary to account for the facts. The so-called «Deuteronomic style» is simply the form that Hebrew rhetorical prose took in the latter part of the seventh century and the first part of the sixth.” OESTERLEY, W. O. E. és ROBINSON, T. H., *An Introduction to the Books of the Old Testament*, Macmillan, New York 1934, 304.

⁶⁰⁴ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah I*, 350-351.

⁶⁰⁵ A szerzőséget természetesen bibliai keretek között értjük. Egyébiránt ahogyan a Dt irodalmi kör hathatott a szerkesztés és esetleg a kreáció szintjén Jeremiás könyvére, Jeremiás, a Dt reformok prófétája, a megfogalmazásaival éppen így hathatott a Dt irodalmi stílusra.

⁶⁰⁶ A két szövetség természetesen nem mond ellent egymásnak, Jozija szövetsége lényege a Mózesrel kötött szövetséghez való hűséget szorgalmazza.

⁶⁰⁷ Számunkra megszokottabb a „Sínai szövetség” kifejezés, azonban igyekeznünk hüek maradni a Dt kör gondolkodásához és szóhasználatához (hiszen a fejezetben az ő gondolkodásuk és kifejezésmódjaik központi jelentőségűek), a „Sínai” földrajzi megnevezés pedig az egész MTörv-ben összesen egyetlen alkalommal, a MTörv 33,2-ben szerepel.

⁶⁰⁸ Vö. MCKANE, *Jeremiah*, 239. És HOLLADAY, *Jeremiah I*, 354.

⁶⁰⁹ Vö. MCKANE, *Jeremiah*, 239.

létre. Ahogyan a Harvard-i professzor F. M. Cross elmagyarázza, a szövetség «széleskörű jogi eszköz, amely által a rokoni kötelék jogai és kötelességei kiterjeszthetők másik egyénre vagy közösségre, beleértve az idegeneket is.» A szövetségeket esküvéssel pecsételték meg, a kialakult rokoni köteléket kultikus rítusok ünneplésével, valamint a jogi feltételek és kötelességek lefektetésével ratifikálták.⁶¹⁰ A Szentírásnak pedig, noha ez a vallásos nyelvezetben ritkán élvez elsőbbséget, mégis „a központi üzenete Isten szövetsége az emberekkel, az összekötő szálak pedig a szövetségi közvetítő, a szövetség alapja és a szövetség népe.”⁶¹¹

A 11. fejezetben a beszéd szövetségi beszéd, Jeremiás tehát szövetségi közvetítő. A „ברית” kifejezés nem kevesebb, mint öt alkalommal hangzik el: a 11,2.3.6.8.10-ben. A szövetségi jelleget azonban nem csak a „szövetség” szó ismételt használata jelzi (noha erős indikátor). A szövetség természeténél fogva (ha nem is kizárólag, de hangsúlyosan) politikai aktus, még ha az egyik fél maga Isten is. A 11,9-ben az összeesküvés (קשר) említése nyilvánvalóan a szövetségi-politikai nyelvből származik. (A szó használatának a Jer 11-ben érdekessége, hogy a MTörv szókincséből teljesen hiányzik).⁶¹² Továbbá a kifejezés: „más istenek után járni,” szintén köthető a szövetségi nyelvezethez, illetve magához a Második Törvénykönyvhöz is. Az egész Héber Bibliában 18 alkalommal szerepel ebben a formában a kifejezés, ebből a MTörv-ben 5 alkalommal, Jeremiásnál pedig további 7x, de a szókapcsolat 6 egyéb megjelenése is a deuteronomisztikus történeti műben található (Bír 3x, 1Kir 3x).⁶¹³

Mivel a beszéd szövetségi beszéd, Jeremiás a 11. fejezetben a törvény, illetve a szövetség prófétájaként beszél.⁶¹⁴ Ebbéli minőségében pedig nem ő az egyetlen próféta. Ozeás könyvében is megjelenik hasonló motívum (Oz 6,4-7,16), illetve általánosságban is elmondható, hogy a bibliai próféták gyakran, mint a szövetség döntőbírói működnek, közvetítve YHWH vádjait Izrael hűtlensége miatt.⁶¹⁵ A szövetség *par excellence* prófétája természetesen Mózes, aki a Sínai (ill. a Hóreben megkötött) szövetség, „a” szövetség közvetítője volt. Jeremiás pedig a Jer 11-ben ebben a pozícióban, a szövetségi közvetítő szerepében tűnik föl.⁶¹⁶ Isten pedig többször utal az Egyiptomból való kivonulásra (vö. 11,4.7),

⁶¹⁰ HAHN, S., art. *Covenant*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

⁶¹¹ BRUCE, F. F., art. *Bible*, in *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (szerk. Wood, D. R. W. et al.), InterVarsity Press, Leicester, England; Downers Grove, IL 1996, 137.

⁶¹² Vö. MILLER, *Jeremiah*, 670.

⁶¹³ Vö. uo.

⁶¹⁴ Vö. NICHOLSON, *Prophet Jeremiah*, 107.

⁶¹⁵ ELLIS, G., art. *Prophecy*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

⁶¹⁶ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah* 1, 352.

a saját ígéreteire, és arra, hogy azokat betartotta. Vagyis a múlt emlékeit előhívva, azokra emlékeztetve próbálja a jelen helyzetben a megfelelő magatartásra ösztönözni a választott népet. Ez pedig lényegét tekintve pontosan ugyanaz, amit a MTörv kíván tenni.⁶¹⁷ Vagyis első megállapításaink a következők: nincs komoly okunk arra, hogy ne Jeremiásnak tulajdonítsuk a 11. fejezetben olvasható beszédet, amely szervesen kapcsolódik a deuterónómiumi mozgalomhoz és reformokhoz, amely látásmód a szövetséget központi kategóriaként kezeli, ennek megfelelően tehát a beszéd szövetségi beszéd, Jeremiás pedig, mint szövetségi közvetítő jelenik meg a Szentírás olvasója előtt.

2. Egy lehetséges történelmi háttér

Amint azt az imént felvázoltuk, a Dt reformmal és magával a mozgalommal is kapcsolatban áll a 11. fejezet. Jeremiás könyvében belül vannak kapcsolódási pontok, amelyek a beszéd és a tiltás kronológiai elhelyezésében segítséget nyújthatnak. Egyesek arra gyanakodnak, hogy a szövetségi beszédnek esetleg köze lehet egy Babilon-ellenes koalíció üléséhez, melyről a 27. fejezet számol be, és amelyben Edom, Moáb, az ammoniták, Tírusz és Szidón követői jönnek Cidkijához Jeruzsálembe. (A 27,1 ezt az eseményt Cidkija uralkodásának kezdetére helyezi, egy fejezettel később azonban a bevezető az ott következő eseményeket a következőképpen datálja: „abban az évben, Cidkijának, Júda királya uralkodásának kezdetén, a negyedik évben.” Vagyis a TM datálása kissé homályos, a LXX, amelynek ugyanez a szöveg a 35. fejezetében található, lényegesen egyértelműbben és rövidebben azt jelenti ki: „Cidkija negyedik évében.” Feltételezhetően ez utóbbi a pontos dátum.⁶¹⁸)

A 27. fejezetben olvasható próféciában Isten Babilon királyát, mint Isten által nyújtott alternatívát mutatja be, akinek be kell hódolni (27,6.8). William Lee Holladay is 594-re, Cidkija uralkodásának negyedik évére datálja ezt a találkozót a 28,1 alapján. Az egészen biztos, hogy a Jer 27-ben található beszéd az első ostrom utáni történésekre utal. Korábban már sok szó volt a Dt reform Babilon-preferenciájáról Egyiptommal szemben (vö. IV. 4. v. 1). Bár a 27. fejezetben a קשר nem jelenik meg, Jeremiás esetleg ezt az összeesküvést említi a 11,9-ben. Erre további közvetett bizonyíték, hogy a Jer 11,9-en kívül 2Kir 17,4 az egész Szentírásban az egyetlen másik eset, amelyben a מצא קשר kifejezés szerepel, ott pedig éppen Hósea pártütéséről értesül

⁶¹⁷ Vö. WIDMER, *Standing*, 354.

⁶¹⁸ „In any event, the fourth year of Zedekiah, which was 594–593 B.C., is taken by most scholars to be the correct date for events in both chapters.” LUNDBOM, *Jeremiah 21–36*, 329.

a hallgató, illetve arról, hogy Asszíria királyának tudomására jut az összeesküvés. Ennek a következménye az északi országrész pusztulása.

A 27. fejezetben, aki Nebukadnezár ellen lázad, Isten ellen lázad, mert Ő Babilon királyának kezébe adta az országokat a jelen pillanatban.⁶¹⁹ Ráadásul a „vaskohó” említése (11,4) is összekötheti a Jer 11-et a 27-28. fejezettel, melyben a próféta a „vas iga” kifejezést használja. (A vaskohó kifejezést csak a Jer 11,4-ben, a MTörv 4,20-ban és az 1Kir 8,51-ban találjuk, minden esetben Egyiptomot jelenti.) Holladay azt is sejti, hogy esetleg egy sátoros ünnep, 594. sátoros ünnepe a beszéd elmondásának időpontja, mivel ezen az ünnepen recitálták a MTörv-et.⁶²⁰

Be kell vallanunk, hogy a két leírás összekapcsolása nem áll „erős lábakon.” Kevés textuális bizonyítékunk van arra vonatkozóan, hogy ténylegesen szoros kapcsolat lenne a fent leírt történelmi események és a beszéd között. Magában a beszédben nem találunk nagy számú MTörv utalást, amik pedig fellelhetőek, azok meglátásunk szerint egy Jeruzsálemben élő izraelita számára a sátoros ünnep nélkül is ismertek és felismerhetőek lehettek. Az, hogy a 27. fejezet nem használja éppen azt a kulcsszót (az „összeesküvést”), ami alapján az összekötés igazán erőssé válna, nem segíti az érvelést. Ráadásul az adott időszak Jeruzsálemében Jeremiás a maga sajátos politikai-vallási nézőpontjából meglehetősen sok csoportosulást tekinthetett összeesküvőnek. A 11,9-10 közvetlen összefüggéséből pedig úgy tűnik, az összeesküvés az idegen istenek szolgálatára vonatkozik elsősorban. (Van, aki egyébként Jojakim uralkodását, a tekercségetést, az elpártolást, az általános állapotokat tekinti a beszéd háttérének, mivel az ő uralkodására ez erősen jellemző volt. Ezt a feltételezést sem találjuk különösen meggyőzőnek, különös tekintettel arra, hogy Jeremiás beszédeiből úgy tűnik, amíg ő hirdette Isten szavát, ezek az „általános állapotok” állandónak voltak mondhatók.⁶²¹) Ami miatt mégis feltételezni fogjuk, hogy a Babilon-ellenes összeesküvés lehet a Jer 11 történelmi háttére, az az egyébként általunk is esetlegesnek ítélt textuális kapcsolatok mellett, ill. a 2Kir 17,4 figyelembevételével is inkább a közbenjárás megtiltásának ténye, amely, amint látni fogjuk, társadalmi-vallási szempontból a 7,16-ban található tiltáshoz sokban hasonló körülmények között születik meg.

⁶¹⁹ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 351.

⁶²⁰ Vö. uo.

⁶²¹ Vö. MCKANE, *Jeremiah*, 245.

3. A Jer 11,14 szókinccse

A Jer 11 és a Jer 7 szoros kapcsolatának megtalálása egyszerű és egyértelmű. (Nem feltétlenül történelmi, hanem koncepcionális szempontból.) Egyrésztől Isten ismét kimondja, hogy ő folyamatosan azt mondta a népnek, hogy hallgassanak a hangjára, de ők ezt nem tették (11,7-8), csakúgy, ahogyan ezt a 7,13-ban is kimondja. A szóhasználat nem azonos, a 7. fejezetben a דבר piel „mondani” szerepel kétszer, a 11,7 pedig a עוד hifil „tanúskodni” kifejezést használja. Az egyezés tehát nem szó szerinti (bár Isten mindkét esetben kimondja, hogy „ismételten” próbálta rávenni őket annak a meghallására, amit mondott, mindkétszer használja a השכם szót).

De természetesen van egy ennél fontosabb kapocs, ez pedig a közbenjárás megtiltása. A Jer 11,14 a következőképpen hangzik: „És te, ne imádkozz ezért a népért, és ne emelj föl értük kiáltást és imádságot, mert nem leszek halló a hozzám kiáltásuk idején a szenvedésükben.” A 11,14 is a hangsúlyos „és te” kifejezéssel nyit, ahogyan a 7,16, és a további kifejezések is szó szerint követik a 7,16-ban olvasható tiltást. Ami különbség, hogy ebben az esetben hiányzik a אל־תפגע־בי, vagyis „ne járj közben” harmadik tiltás. Az előzőekhez hasonlóan, a megokolás is azonos a 7,16-tal, amennyiben Isten nem lesz meghallgató, különbség azonban a 7,16 és a 11,14 között, hogy ebben az esetben nem Jeremiást fogja sújtani a meg nem hallgatás, hanem a népet.

Isten azt mondja, nem hallja meg őket a hozzá kiáltásuk idején a szenvedésük miatt. Ebben a versben két jelentős szövegvariánst kell megemlítenünk. Az első a nép kiáltására vonatkozik, amennyiben a Targum a T/3 masc. toldalékot E/2 masc.-ra cseréli, de erre kézenfekvő magyarázat a harmonizáló tendencia a 7,16-tal való jelentős hasonlóság miatt. A másik említésre méltó szövegkritikai nehézség a „szenvedésük miatt” (בעד רעתם), amely helyett sok kézirat tartalmaz „szenvedésük idején” olvasatot (vagyis nem בעד, hanem בעת). Ebben az esetben úgy látszik, a *lectio difficilior* a בעד.⁶²² A בעת רעה összesen 4 alkalommal szerepel a Szentírásban, ebből 3x Jeremiás könyvében, egyszer a 11,12-ben. A TM variáns, a בעד רעה egyetlen más alkalommal sem szerepel a Bibliában, a 11,14-ben pedig a szerző három alkalommal használja a בעד prepozíciót, (népért, értük, szenvedésükért). A különös szóhasználat figyelemreméltó, de a cél valószínűleg a három kijelentés összekapcsolása. (Ez a könnyebb megjegyezhetőséget szolgálhatja.)

Az „Urat hívni” nem ritkán használt fogalom az Ószövetségben. A Zsolt 107-nek például visszatérő motívuma az Úrhoz kiáltás (bár nem קרא, hanem צעק, ennek egy fonetikai variánsa, a קא megjelenik a Jer 11,11-12-ben.). A nép nem csak azért hívja az Urat, nem csak azért kiált hozzá, mert szükséghelyzetben van, hanem sokkal inkább azért, mert meggyőződése,

⁶²² Vö. uo., 240.

hogy Isten képes meghallani a nép kiáltását, és akar a javukra cselekedni.⁶²³ A nép ilyen viselkedése tehát „habitualis,” hozzá vannak szokva, hogy hívják YHWH-t, ő pedig jön, és segít. Ennek a meghallgatásnak azonban feltételei vannak, és mivel a Jer 11,14 idején ezek a feltételek nem teljesültek, a nép megszegte a szövetséget, Isten nem hallgat rájuk, de még a prófétára sem. Jeremiás nem járhat közben a népért.

4. A tiltás oka a Jer 11,14-ben

Az ítélet oka ismét hasonló a 7. fejezethez. A választott nép tagjai összeesküvők (11,9), idegen Istenek nyomába szegődtek (11,10), tömjént áldoztak az idegen isteneknek (11,12), illatáldozati oltárokat állítottak Baalnak (11,13), miközben képmutató módon fogadalmakat tesznek és szentelt húst áldoznak a templomban (11,15). Ebben az esetben tehát, miközben ismét jelen van a templomi kultusz, és az „utcai,” a népi vallásosság kritikája is, a hangsúly mintha – némileg szemben a 7,16-tal – most a templomi kultusz tisztátalansága felé tolna.⁶²⁴ A nép ismét a szövetség legelső törvényét szegi meg.⁶²⁵ A 11,10 egyenesen azt mondja ki, hogy Izrael és Júda *megszegték a szövetséget*,⁶²⁶ ennek pedig következményei vannak.

i. A szövetség megszegése

A „szövetség megszegése” a szövetségi beszéd központi kifejezése. A szó, amit Jeremiás használ, a פָּרַר nem fordul elő túlságosan gyakran, a Bibliában összesen 43x, szinte minden alkalommal szövetséggel vagy fogadalommal kapcsolatosan. Már a Ter 17,14-ben, aki nem metélkedik körül, azt ki kell vágni a népből, mert megszegte a szövetséget. A Lev is arról számol be, hogy a szövetségsszegés következménye természeti csapás, szolgaság, sőt száműzetés (Lev 26,15-45). A Bír 2,1-3-ban is arra figyelmezteti az angyal a népet, hogy Isten azért nem űzte el az ellenségeit a földről, amelyről megígérte, hogy nekik adja, mert megszepték a szövetséget. Az Iz 24,5 arról számol be, hogy a föld tisztátalanná lett, és átok alatt van, mert a nép megszegte a szövetséget. A 33,8 azt mondja, gyászol a föld és elhagyottak az utak mert megszepték a szövetséget. Az Ez 17,15-16 azért érdekes, mert Izrael Istene nem is a vele kötött szövetség megszegése miatt kárhoztatja Júdát, hanem a Babilon királyával kötött szövetség

⁶²³ Vö. WIDMER, *Standing*, 355.

⁶²⁴ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 629.

⁶²⁵ Vö. MILLER, *Jeremiah*, 670.

⁶²⁶ Vö. WIDMER, *Standing*, 353.

megszegése miatt. (Ez a prófécia egyáltalán nem kizárt, hogy ugyanazon Kr. e. 594-es szervezkedés miatt kárhóztatja Cidkiját, mint amelyik véleményünk szerint a Jer 11 háttérében zajlik.) Végül az Ezd 9,14-ben a kifejezés az idegen nőkkel kötött házasságokra vonatkozóan kerül említésre, melyeket szövetségszegésnek minősít a szerző.⁶²⁷

A MTörv 31-ben Isten mondja el Mózesnek, hogy tudja, meg fogják szegni a szövetséget, és azt is elmondja, mi lesz ennek a következménye, a büntetése: sok bajjal és szorongatással fogja sújtani a népet. Ebben a szakaszban azt is elmondja Mózesnek, hogy „elrejtve elrejtí” az arcát Izrael fiai előtt (MTörv 31,16-18). Ezeket a verseket az is összeköti Jeremiás beszédével, hogy a szövetségszegés az idegen istenek (אלהים אחרים) szolgálatát jelenti. További közös pont, hogy esetleg a MTörv 31,17-ben az אלהי nem Istenre vonatkozik, hanem úgy kell érteni, hogy a nép azt fogja gondolni, „elhagyták az istenei.” A 31,18-ban tehát az „elrejtven elrejtés” arra (is) vonatkozik, hogy nem a hamis istenek, hanem YHWH lesz az, aki elhagyja őket.⁶²⁸ Ez sokban hasonlít arra, amit YHWH a népnek mond a Jer 11,11-12-ben, amikor kijelenti: „kiáltani fognak hozzám, de nem hallgatom meg őket, és Júda városai és Jeruzsálem lakói menni fognak és kiáltanak az isteneknek, akiknek füstáldozatot mutatnak be, és valóban nem fogják meghallgatni őket a szenvedésük idején.” A MTörv 31 tehát egy meglehetősen pontos diagnózis (illetve a MTörv „idején” prognózis) arra vonatkozóan, ami éppen történik. Ezen kívül egy további (távolabbi) hasonlóság, hogy a MTörv 31,16-17-ben a nép elhagyja Istent, így Isten is elhagyja a népet (עזב), a Jer 11,8-ban és 11-ben a nép nem volt hajlandó meghallani Istent, ő sem fogja hallani őket (שמע).⁶²⁹ Vagyis mindkét szövegben ugyanaz az elv jelenik meg, a szövetség megszegése az idegen istenek után járás által, amire válasz a bűn mértékének megfelelő büntetés.⁶³⁰ (Erről értekeztünk már a III. 2. iii. részben.)

Noha a Szentírás olvasója tisztában van azzal, hogy a nép ritkán áll az erkölcsi élet magaslatain, a próféták ismételten a bűnösségükre hívják fel a figyelmet, és igyekeznek megtéríteni a népet, de az nem általános, hogy a szerző azt állítaná, hogy megszegik a szövetséget. Még a Kiv 32-ben is azt mondja Isten: „hamar lekanyarodtak az útról.” Úgy tűnik, miközben a szövetség sok kritériuma szinte soha nem teljesül, különbséget kell tenni ezen stádium, és a szövetség megszegésének állapota között, amely egy külön súlyos kategória a nép

⁶²⁷ A lista nem teljes.

⁶²⁸ Vö. TIGAY, *Deuteronomy*, 295.

⁶²⁹ Vö. WIDMER, *Standing*, 355.

⁶³⁰ Ez az alapelv már a pusztai vándorlás idején is jelen van, ahol a nép azt kívánja, bár meghalnának ott (Szám 142), Isten végül nem írta ki a népet Mózes közbenjárása miatt, de „megteszi,” amit kívántak: a generáció, amely kiszabadult Egyiptomból, meg fog halni a pusztában (Szám 14,29.32). Továbbá azért kell negyven évig vándorolniuk a pusztában, mert a kémek negyven napot töltöttek az ígéret földjén, a nép hitetlensége és bizalmatlansága miatt pedig Isten minden napért egy évnapi büntetést számol (Szám 14,34). Vö. TIGAY, *Deuteronomy*, 19.

bűnösségének szélesebb horizontján belül. Bár teljes képet jelen munkánkban nem áll módunkban nyújtani a kérdésről (az megint igényelné a vonatkozó szakaszok teljeskörű vizsgálatát), de arra következtethetünk, hogy az első parancs megszegése, vagyis a más Istenek szolgálata, valamint a kitartás a szövetség megszegésében olyan elemek, amelyek súlyosbítják a szövetségtől való elpártolást.

Ehhez esetleg egy további elemet is hozzátehetünk, amennyiben az első parancs megszegése különös súllyal számít, amikor egy reménytelibb, vagyis egy az igaz vallásosságot inkább megvalósító időszakot követően tér vissza az idegen istenek tisztelete Júda életébe. Ilyen helyzetet mutat be a 7,16, de hasonló történt már korábban Hiszkija uralkodása után, amikor Manassze lett a király. Manassze, a Héber Biblia ítélete szerint Júda legelítélendőbb királya mindenben azt teszi, ami utálatos az Úr szemében. Ekkor határozza el Isten, hogy elege van a nép eltévelyedéseiből, többé nem kegyelmez az országnak. Bizonyos értelemben ez áll a közbenjárást megtiltó parancsok háttérében, Jeremiás könyve ismeri Manassze történetét (vö. Jer 15,4), de ez a motívum megjelenik Jozija uralkodása után (a 2Kir 23,26-27 ismételten említi Manassze nevét), ezt a tiltáshoz vezető okok között tárgyaltuk az előző fejezetben, de Manassze felelősségéről az ország pusztulásában a későbbiekben még lesz szó.

Hasonló helyzet áll elő a Jer 11-ben olvasható szövetségi beszéd idején, amennyiben elfogadjuk a beszéd dátumának a Holladay által megadott időpontot. Hiszkija jó király volt, aki a helyes úton járt, de őt Manassze követte, aki Hiszkija (Isten szemében) elért eredményeit teljes mértékben megsemmisítette. Jozija is jó király volt, aki bevezette a reformokat, visszatért a mózesi szövetséghez, a halála után azonban jött Jojakim, aki az elért eredményeket ismét megsemmisítette. Cidkija, a gyenge király, akit eredetileg Nebukadnezár ültet Júda trónjára, uralkodásának kezdetén közbenjárást kér Jeremiástól, aki meg is mondja neki, hogy Babilont kell szolgálni (Jer 37, ők később is találkoznak még, és ahogyan Jeremiás üzenete, úgy a király viselkedése sem fog változni, vö. 38,14-26.) Jojakim halála és az első deportáció után ismét feléled a remény, hogy Júda a helyes irányt választja, és így megmaradhat. Ismét előkerülnek Jozija házasságai, láthattuk, hogy korábban a föld népe segítségével Joacház, Jozija második fia lett a király, aki Hamutaltól született neki a reformok megkezdése után, reálisan feltételezhető volt, hogy folytatni fogja Jozija programját (mind vallási, mind politikai téren). Cidkija, szemben a Joacházt követő Jojakimmal, szintén Hamutal gyermeke, Joacház édestestvére, a „reform szülöttje,” akiről Nebukadnezár joggal feltételezheti és várhatja el, hogy Babilon-párti politikát folytasson, Jeremiás és a föld népe pedig azt, hogy apjának vallási törekvéseit folytassa (vö. 2Kir 24,18).

De ebből semmi nem így történik. Az Egyiptomi párt válik erőssé, az ő akaratuk mozgatja a királyt (erős példája ennek az ostrom idején, hogy maga a király mondja ki, hogy ennek a csoportnak a kezében van, vö. 38,5), és 594-ben elkezd alakulni a Babilon-ellenes koalíció. Esetleg ezzel kapcsolatban jelenti ki Isten ismét, hogy a közbenjárás értelmetlen. Nem a megfelelő politikai (vö. Jer 27) és vallási (vö. Jer 11) döntések születtek, a szövetségszegés folytatódik, a nép továbbra is a végzete felé menetel. Ezt kell megszüntetni, nem közbenjárást végezni. Az idő azonban, illetve egy másik nézőpontból Isten türelme fogyóban van.⁶³¹ (Hogy megértsük, miért akut szövetségszegés Egyiptom támogatására számítani, kiemelten fontos, hogy lássuk, Jeremiás szemében mennyire nem csak politikai kérdés, hogy Egyiptom semmilyen esetben nem lehet alternatíva, vö. IV. 4. v. 1.) Ahogyan egykor a hitetlen atyák büntetése az volt, hogy 40 évig nem léphettek az ígéret földjére, most úgy tűnik, a hitetlen fiak ugyanezt a büntetést fogják elszenvedni.⁶³² Ez akkor a pusztában Mózes közbenjárásának „eredménye” volt (Szám 14,13-23). A fiak végül beléphettek az ígéret földjére. Ez majd igaz lesz azok utódaira, akiket Nebukadnezár fog deportálni. De „ezért a népért” Jeremiás nem járhat közben.

5. Összefoglalás

Ebben a fejezetben a Jer 11,14-ben található közbenjárásra vonatkozó isteni tiltás okait kívántuk feltérképezni. Ennek első lépéseként felvázoltuk Jeremiás prófétának, és a róla elnevezett könyvnek a Dt mozgalommal, illetve magával a Dt reformmal, és az azt kezdeményező Jozija királlyal való kapcsolatát. Megállapítottuk, hogy Jeremiás a vallási reform embere, támogatja, segíti és őrzi azt. Ezzel kapcsolatban merült fel a tudós társadalomban bizonytalanságként, hogy mennyire kell és lehet a prófétát tekinteni a Jer 11 szerzőjének, mennyire kell helyette inkább egy későbbi, a Dt mozgalomhoz tartozó kört sejtenuk a leírt szavak mögött. Arra a következtetésre jutottunk, hogy nincs érdemi akadálya annak, hogy Jeremiást tekintsük a Jer 11 alapjául szolgáló elhangzott szavak „eredeti tulajdonosának.” A szerzősége vonatkozó felvetés azonban értékesnek bizonyult abból a szempontból, hogy ráirányította figyelmünket Jeremiás szoros kapcsolatára azzal a mozgalommal, amely számára a „szövetség” a YHWH és a választott nép közötti kapcsolat kulcskifejezése. Ennek megfelelően dióhéjban szóltunk a szövetség koncepciójáról, amely mentén kijelenthettük, hogy a Jer 11 szövetségi beszéd, amelyet Jeremiás, a szövetségi közvetítő mond el a népnek.

⁶³¹ Vö. WIDMER, *Standing*, 356.

⁶³² Vö. uo., 354.

Ezt követően felvázoltunk egy lehetséges történelmi hátteret, amelyben a beszéd elhangozhatott, igyekeztünk kapcsolatot találni a Jer 27-ben leírt, Kr. e. 594-ben létrejött Babilon-ellenes koalíció felállítására és a 11. fejezetben olvasható beszéd között. A textuális bizonyítékok semmiképpen nem tekinthetők bizonyító erejűnek, a 11. fejezet szókincsében és gondolkozásában azonban rokonságot mutat a 7. fejezettel, és az abban található tiltással is. A két fejezet összehasonlítása eredményezte ezután a különbségek felfedezését, amennyiben a 11. fejezet hordoz többletet, illetve hangsúlyeltolódást a tiltás okára vonatkozóan, amelyet az összehasonlítást követően igyekeztünk bemutatni.

A hangsúlyeltolódás legjelentősebb elemeként pedig a szövetségszegés kategóriáját emeltük ki, amely koncepciót tehát elemeznünk kellett. Több, a Héber Bibliában található megfogalmazás alapján úgy tűnik, a szövetségszegés nem egyszerűen egy tágabb kategória, amely általános megfogalmazása az Istentől kapott törvények megszegésének (már csak azért sem, mert ahhoz túlságosan ritkán szerepel), hanem inkább egy speciális kategória az Isten törvényben kifejezett akaratával való szembeszegülés tágabb koncepcióján belül, és szervesen kapcsolódik az első parancs megszegéséhez, amelyet idegen istenek szolgálatával követ el a nép, illetve az abban való makacs megragadáshoz. Ennek következménye (ahogyan a MTörv előre le is fekteti), hogy Isten nem hallja, nem hallgatja meg a népet, elfordítja tőlük az arcát, és büntetéssel sújtja őket.

A szövetségszegésnek, úgy tűnik, konstitutív eleme a „megátalkodottság,” vagyis a szövetségszegésben való kitartás. Ez a történelemben gyakran olyan módon mutatkozik meg, hogy egy rövid olyan időszak után, amelyben Izrael a helyes istentiszteletet valósítja meg, abban a pillanatban, hogy erre lehetősége van, letér az életet jelentő helyes útról, ezzel ugyanis valódi természetéről árulkodik, amelyet nem tud érinteni és megváltoztatni a „helyes út” politikája és a vallási reformok. (Talán nem is jut elég idő arra, hogy ezek érdemi hatást váltsanak ki.) Ez történt Hiszkija uralkodása után Manassze idején, Jozija uralkodása után Jozakim idején, és ez történik akkor, amikor Cidkija, a gyenge király elszakad Babilontól, és részt vesz a Babilon-ellenes koalícióban. Az első alkalommal Isten elhatározta, hogy Manassze bűne miatt többé nem kegyelmez Júdának (ennek a pontos jelentéséről még lesz szó, ld. VIII. 2. i.), Jozakim trónra kerülésekor Isten megtiltotta Jeremiásnak a közbenjárást, ami a népet megmenthetné a büntetéstől, és ugyanez a tiltás ismétlődik meg akkor is, amikor Cidkija letér arról az útról, amely a Dt teológiai kör gondolkozása szerint az életben maradáshoz vezet az országnak, azáltal, hogy nem fogadja el Babilon igáját. Nincs ideje a közbenjárásnak. Amíg a szövetségszegés fennáll, a szövetségben kifejezett arányos büntetés közeleg.

VII. A közbenjárás megtiltása a Jer 14,11-ben; a közbenjárás hiábavalóságának kijelentése a Jer 15,1-ben

Ebben a fejezetben két kijelentést vizsgálunk meg, a Jeremiás könyvében található harmadik parancsot, amely a próféta közbenjárását tiltja meg, valamint Istennek a közbenjárás hiábavalóságára vonatkozó kijelentését. Első lépésként megvizsgáljuk a kontextust, amelyben a 14,1-15,4-ig (ill. a 15,9-ig) tartó szakasz történik, megállapítjuk, hogy Júdában éhínség van, ez adja a szakaszban található párbeszéd háttérét. Ezután bemutatjuk, hogy ez az éhínség esetleg összeköthető a Jer 36-ban elének tárt éhínséggel, vagyis ismét köthetjük időponthoz a tiltást, noha a Jer 14 és a Jer 36 nem pontosan ugyanazokról az eseményekről számol be. Foglalkozunk a Jer 14-ben található „házasságtörés” kifejezéssel is, amely a Jer 3. fejezetével kapcsolja össze a vizsgált szakaszt, ezzel nyújtva további betekintést abba, ahogyan Jeremiás és Isten a szövetségszegést megértik.

Ezután ismertetjük a Jer 14 tartalmát, annak dialogikus jellegét, amely kapcsán nem minden esetben teljesen egyértelmű, ki a leírt szavak alanya, ez pedig természetesen befolyásolja a szöveg megértését. Miután ezt tisztázzuk, rámutatunk a próféta pozíciójára, aki a bűnös nép tagjaként áll Isten előtt, és azt is látni fogjuk, hogy az irgalmat a nép bünbánatára és Isten nevének státuszára hivatkozva kéri. Emellett megállapításokat teszünk a beszéd stílusára vonatkozóan is. A nép bünbánatát őszintének tekintjük, ez pedig, és az Istenhez visszatérés voltak a Jer 3-ban a megbocsátás feltételei.

A tiltás szókincse kapcsán megállapítjuk, hogy abban a nép el nem fogadására használt kifejezés kultikus felhanggal rendelkezik, Jeremiás nem imádkozhat azért, hogy nekik jó legyen, nem fogadja el őket a böjtölésük és áldozatbemutatásuk ellenére, valamint megállapítjuk, hogy az elutasítás azért is különösen szigorú, mert a nép böjtölése általában jóindulatra hangolja Istent, ráadásul Joel és a hamis próféták szavai alapján a nép számíthatna Isten segítségére.

Ezután a tiltás okait tárjuk fel. A Jer 14-ben erre vonatkozóan kevés információval rendelkezünk, esetleg maguk a kultikus cselekvések, és az azokkal kapcsolatos Jeremiás könyvében található isteni kritika, esetleg a böjt őszinteségének hiánya (bár erre nincs textuális bizonyíték), a legvalószínűbb azonban, hogy a központi kérdésekben a változás hiánya az, ami miatt Isten elutasítja a Jer 14-ben az imádságot. Emellett pedig az időpont, amennyiben elfogadjuk a Jer 13 és 36 összekapcsolását, ismét egy olyan év (Kr. e. 601.), amely Júda történelmében fordulópont, amennyiben Jojakim ekkor rúgja föl a túlélést jelentő babiloni vazallusi szövetséget, ez vezet majd Jeruzsálem első ostromához, azt pedig a korábbiakban

kifejtettük, véleményünk szerint miért minősül ez Jeremiás és Isten szemében eltérésnek a szövetségtől és letérésnek az életet jelentő útról.

Ezek után rátérünk a Jer 15,1 vizsgálatára, bemutatjuk a parancs előzményeit, ismét megállapítjuk a beszélő személyét a szövegben, majd a 15,1 szókinsét tekintjük át részletesebben. Megállapítjuk, hogy nem Jeremiás személyével, vagy az általa végzett közbenjárás „minőségével” van probléma, a két legnagyobb izraelita közbenjáró, Mózes és Sámuel sem járnának sikerrel. Igyekszünk pontosabban megérteni, mit jelent a kifejezés, mely szerint Isten שׁוֹמֵר -e nincs többé a néppel, és milyen súlyú ez a kijelentés. Jeremiásnak a 14,19-ben található kérdése kapcsán felvázolunk egy összefüggést a Lev 26 és a Jer 14 kérdése között az „undor” kapcsán, ezzel a Jer 14-et is hozzákapcsoljuk a korábban a szövetségről mondottakhoz, amennyiben bizonyos értelemben ismét a szövetség, illetve annak megszegése a kulcsszavak Isten reakciójának megértésében, majd rámutatunk arra, hogyan változtatja meg YHWH a „küldeni” és a „kimenni” szavak jelentését, amelyek korábban az egyiptomi szabadulás szavai voltak, a Jer 15,1-ben azonban az ítélet és a „válás” szavaivá válnak. A büntetés pedig mindenkit utolér, az ítélet végrehajtásra kerül Isten szavai szerint. (Említést teszünk még Manasse bűnéről is, amely Isten indoklása szerint a nép elutasításának oka, erről azonban a következő fejezetben értekezünk részletesen.) A közbenjárás tehát értelmetlen és haszontalan, mivel Isten nem hallgatja meg.

Az előző két esetben tehát megállapíthattuk, hogy a közbenjárás megtiltásának egyik lényeges oka az, hogy bár Jeremiás elfordítani igyekszik a közelgő haragot, a nép nem egyszerűen csak nem mutat hajlandóságot a megtérésre, hanem úgy tűnik, mintha nem is lenne tudatában – Jeremiás szavai ellenére sem – a veszélynek, a saját bűnösségének és a kettő közötti kapcsolatnak. A jelen szakasz annyiban mindenképpen különbözik, hogy – amíg az előző esetekben nem látszott, hogy Júda a „bőrén érezné” a közelgő büntetést – a most vizsgált szöveg keretét egy szorongatott helyzet, egy éhínség adja. A 14,2-6 nagy szárazságról beszél, amelyben nincs víz (v3), nincs termés, nincs eső (v4), nincs fű (v5), nincs legelni való (v6). A nép böjtöl, és bűnbánati liturgiát tart. Maga a szakasz a 14,1-től egészen a 15,4-ig (szélesebb horizonton a 15,9-ig) tart, a teljes egység túlságosan szerteágazó, hogy minden részletében megvizsgáljuk. Ismét nem „lineáris” exegézist folytatunk tehát, vagyis nem szándékunk a szöveget magát teljes egészében magyarázni, mi elsősorban a „két tiltásra” koncentrálunk, ezeket próbáljuk minél pontosabban megérteni. Ezek közül az első a 14,11-12-ben hangzik el, a második a 15,1-ben található.

1. A Jer 14 lehetséges időpontjai

A történelmi keretet illetően, hála a Jeremiás könyvében található számos történelmi adatnak, van néhány lehetséges időpont, ami szóba kerülhet. Ezek közül az első Kr. e. 604 vagy 601.⁶³³ A Jer 36,9 mondja el, hogy „és volt Jojakím, Jozija fiának, Júda királyának ötödik évében a kilencedik hónapban” böjtöt hirdetnek „YHWH arca előtt az egész népnek Jeruzsálemben” a héber szöveg tanúsága szerint, a LXX ugyanezt a bevezetőt az uralkodás nyolcadik évére teszi (LXX Jer 43,9).⁶³⁴ Az első évszám lenne tehát Kr. e. 604. míg a második Kr. e. 601. (A két szám között a héber nyelvben nincs nagy különbség.) A fogság előtt nem látszik, hogy az izraelitáknak lettek volna előre megszabott böjti napjaik, hanem általában valamilyen szükség vitte rá a népet, hogy böjtöljön.⁶³⁵ Tekintettel arra, hogy a Jer 14,12 említi a nép böjtölését, esetleg a Jer 14-ben található beszéd összekapcsolható a Jer 36-ban leírt eseménysorral. A „böjtölni” ige csak a 14,12-ben szerepel Jeremiás könyvében, ugyanezen ige főnévi alakja pedig a 36,6.9-ben. További említésre méltó adalék a két fejezet közötti kapcsolat szempontjából, hogy a 36. fejezet egy közösségi imaalkalmat is feltételez, hiszen mindenki felmegy az Úr házába, tehát a böjthöz liturgia is kapcsolódik. Ehhez hasonló, egy közösségi bűnvallomást találunk a 14,7-9-ben.

Ami viszont jelentős eltérés, és kérdéssé teszi a két szakasz összekapcsolásának legitimitását, az a próféta személyére vonatkozik. A 14. fejezetben kérdés sem lehet, hogy Jeremiás próféta áll Isten színe előtt, míg a 36. fejezetben valamilyen módon korlátozva van, éppen ezért Báruk, Berija fia az, aki Jeremiás üzenetével fölmege a templomba. (A SzIT fordítás szerint a Jer 36,5-ben Jeremiás „börtönben van,” ez már csak azért sem valószínű, mert később, a Jer 36,19-ben a főemberek azt javasolják a próféta tanítványának, hogy most inkább rejtőzzenek el a mesterével, mert nem tudják, hogy hogyan fog reagálni a király a tekercsben leírt üzenetre, vö. 36,19, ez nehezen kivitelezhető abban az esetben, ha Jeremiás börtönben van.⁶³⁶) A 36. fejezetben az elbeszélés kapcsán fölfigyelhetünk arra, hogy nem értesülünk magukról a szavakról, amelyeket Jeremiástól Báruk közvetít, csak arról, hogy Jojakímnak nem nyerik el a tetszését. Illetve találunk egy fontos utalást a tekercsben rögzített szavak tartalmára

⁶³³ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 427. Lundbom ezt az évszámot valószínűtlennek tartja, és úgy fogalmaz, semmi okunk, hogy a LXX verziót fogadjuk el. Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, 596.

⁶³⁴ Mindkét dátum lehetséges és mindkettő kapcsolódik katonai tevékenységhez Babilon és Egyiptom között, a Karkemis melletti és az Egyiptom határához közeli csaták ugyanis ezekben az években történtek, ezek a „kard és éhínség” kifejezéseket a szimbolikus jelentésükön túl esetleg konkrét történelmi eseményekre történt utalásokká teszik. Erről nemsokára lesz szó.

⁶³⁵ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 427.

⁶³⁶ A szó, amit a könyv használ, a עָצַר, ez valóban jelenthet börtönben levést, de kifejezheti egyszerűen azt is, hogy nem mehet a templomba, esetleg kitiltották (ez utóbbi nem lenne meglepő, Jeremiás többször került összetűzésbe a templomi előjárósággal, vö. Jer 20,1-6; 26), mindenesetre magyarázná, hogyan képes később elbújni a király előtt. Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, 592.

akkor, amikor a király a hallottakra a következőképpen reagál: „Miért írtad le azt a jövendölést, hogy Babilon királya biztosan eljön, elpusztítja ezt az országot, és kiirt belőle embert, állatot egyaránt?” (36,29.) A 36. fejezetben a jövendölés tehát, amelyet Jeremiás a templomban böjtölő vallási közösségnek üzen, ismét (ahogyan Jeremiás működése idején tulajdonképpen az elejétől a végéig) arról szól, hogy Babilon fenyegetés Jeruzsálemre nézve.

Az ellentmondást, ami nehezzé teszi a Jer 14 és 36 összekapcsolását, többen észrevették. Nehézség, hogy a 14. fejezetben semmilyen módon nem értesülünk arról, hogy ne a próféta lenne jelen. Sőt, valójában az egész esemény dialogikus, a nép Jeremiás közvetítésével kifejezett szavaira a fejezet szövege szerint maga Isten reagál, amire a próféta ismét szól, majd ezt követi a végső elutasítás Isten részéről. (Hogy pontosan mikor ki kapja meg a szót, sajnos nem teljesen egyértelmű, ezt nemsokára elemezni fogjuk.) Egy ilyen liturgiát lehetetlenné tenne a tény, ha a próféta máshol van. Egyesek ezt úgy igyekeznek feloldani, hogy úgy gondolják, nem a hivatalos liturgiáról van szó, hanem egy esetleges „ellen-bűnbánat tartásról.”⁶³⁷ Jeremiás eközben esetleg elküldi az üzenetét Bárukkal, azzal a szándékkal, hogy hátha megtérnek, mert nagy a harag, amivel Isten megfenyegette a népet (36,7). Valamilyen beszéd, illetve voltaképpen párbeszéd zajlik tehát Jeremiás, Isten és a nép között a Jer 14-ben, és egy másik hangzik el a Templomban Jeremiástól, Báruk közvetítésével. Vagyis miközben esetleg a két eseménynek ugyanaz a háttere, a Jer 14-ben hallható beszéd nem az, amelyik ekkor a templomban hangzik el.

Erre további bizonyíték Babilon királyának említése a Jer 36-ban (a király által a szöveg tartalma kapcsán). Jeremiás próféta könyvében 149 versben 169 (!) alkalommal szerepel Babilon. A 14,1-15,9-ben azonban egyetlen alkalommal sem. Noha van szó kardról, de nincs konkretizálva, hogy ki fogja a nyelét, a büntetés elsődleges eszköze pedig az éhínség. Tisztában vagyunk azzal, hogy az „ellen-liturgia” elmélete arra épül, hogy a beszéd, amire a 36. fejezet utal, nem az, ami a Jer 14-ben olvasható. Jóformán minden további kapcsolat a két esemény között pusztá spekuláció (miközben nem feledkezünk meg a szóhasználat és az esemény leírása kapcsán fellelt azonosságokról). Vagyis a történelmi kapcsolatot a Jer 14 és 36 között pusztá munka-hipotézisnek tekintjük, számítva arra, hogy a továbbiakban előkerülhetnek olyan érvek, amelyek stabilabbá teszik a feltételezést.

⁶³⁷ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah* 1, 428. Az eredeti kifejezés „counter-liturgya.” Ez egy olyan eseményt jelezne, amely szemben áll a „hivatalos liturgiával,” amely ebben az időben a templomban zajlik, ahogyan arról a 36,9-ből értesülünk. Mivel az esemény idején Jeremiás feltételezhetően *persona non grata* egy hivatalos templomi istentiszteleten, ő és a követői esetleg egy másik (a próféta számára biztonságos) helyen böjtölnek és imádkoznak. Egy ilyen „ellen-liturgia” a jelenlegi országvezetéssel szemben elfoglalt politikai pozíciójukról is sokat elmondana. Ezzel együtt igaz, hogy az eredeti kifejezés félrevezető lehet annyiban, hogy egy a templomon kívüli *liturgiát* feltételez, nem erről van azonban szó.

A Jer 14 tartalmaz olyan kifejezéseket, amelyek nem gyakoriak sem Jeremiásnál, sem a Biblia más szövegeiben. Ilyen a מְשׁוּבָה (Jer 14,7), amely etimológiai szempontból valószínűleg a שׁוּב, vagyis a „fordulni” igéből származik, és amit talán leginkább „hitehagyásnak” fordíthatunk, illetve „házasságtörésnek” átvitt értelemben, a hitehagyás metaforájaként. A Bibliában 12x szerepel, ebből 2x Ozeás (11,7; 14,5), egyszer a Példabeszédek könyve használja (1,32), egyébként csak Jeremiás könyvében fordul elő, meglehetősen rá jellemző szó tehát.

A 9 alkalomból, amikor a Jer ezt a szót használja, 5 a 3. fejezetben található (3,6.8.11.12.22). A harmadik fejezet voltaképpen egy (illetve két) példabeszéd Izraelről és Júdáról, a két nővéréről, akik paráználkodtak. Képi világában ez a fejezet igen hasonló Ezekielnek az Oholáról és Oholibáról szóló példázatához (Ez 23). Ami összeköti a Jer 3. fejezetét a Jer 14. fejezettel, nem csak a hitehagyás szava, hanem az is, hogy mindkét esetben van szó szárazságról, a 3,3-ban értesülünk arról, hogy Isten visszatartotta a korai és a késői esőt is.

Nehézségnek tűnhet, hogy a 3. fejezetben találunk a próféciára vonatkozó időpont-meghatározást, amely Jozija király idejére teszi a példabeszédet. Ez azonban azért nem jelent problémát, mert a 3. fejezet valójában két beszédet tartalmaz, melyeket a témái miatt illesztettek össze (Izrael és Júda házasságtörése). Ez az időpont-meghatározás jelenthetne egy további alternatívát a korábban felvázolt mellett, azonban (már csak azért is, mert a Jer 3 két beszéd, amelyek közül csak az egyik időpontját határozza meg a szerző) nem szándékunk a Jer 3. fejezetét belevonni a Jer 14 kronológiai dilemmájába. Miközben a מְשׁוּבָה szó valóban szerepel mindkét beszédben, valójában ez az egyetlen erős kapocs a két beszéd között. A mi meglátásunk szerint a 3,6-ban található időpont kevésbé illeszkedik a Jer 14-hez, mint a 36,9, mivel ez utóbbi kettő esetben a szárazság központi elem, a két nővér házasságtörése pedig kevésbé erős kapocs a nép hitehagyásának bűnvallomásával a Jer 14-ben. Azért fontos a számunkra a Jer 3 és a házasságtörés elbeszélése, mert annak segítségével beleláthatunk abba, hogyan gondolkozik, hogyan érti meg Jeremiás és Isten a hitehagyást.⁶³⁸

⁶³⁸ A nép valószínűleg ténylegesen sosem fordult el Izrael Istenétől teljesen. Ennél sokkal valószínűbb, hogy – hasonlóan az őket körülvevő népekhez – rajta kívül még sok másik istennek is mutattak be áldozatot. A Szentírásban a házasság képe, mint amely YHWH és népe kapcsolatát hivatott leírni, pontosan azért kiemelkedő fontosságú, mert pontosan kifejezi Isten igényét arra, ami a népnek meg sem fordul a fejében (hiszen ez szemben áll a korban elfogadott istenkapcsolatról kialakult képpel és az évszázadok óta általános gyakorlattal), ez pedig a „kizárólagosság.” „[T]he exclusive, monotheistic character of the relationship between God and Israel is so integral to biblical religion that the worship of other gods is regarded as virtual abandonment of the Lord. Any relation the idolater continues to maintain with the Lord is meaningless. This is why the conception of the covenant as a marriage-like relationship is psychologically so apt.” TIGAY, *Deuteronomy*, 294.

2. A Jer 14,1-15,4 tartalma, a bűnvallomás kifejezései

Bármikor is történt a fent leírt liturgia, az bizonyos, hogy az éhínség nagy. Erről szólnak a 2-6 versek. Ezt követi a közösség bűnvallomása (14,7-9), majd Isten elutasító válasza (14,10-12), amire Jeremiás azt válaszolja, hogy a nép hűtlenségének okai a hamis próféták (14,13). Ez azért is érdekes, mert közvetlenül értesül az olvasó arról, hogy bár a prófétának Isten explicit módon megtiltja a közbenjárást, Jeremiás a következő mondatában folytatja azt. Isten azonban hajthatatlan, erről szólnak a 14-18 versek. A beszélő személye nem egészen világos a 18-22 versekben, de leginkább a nép, illetve az őket képviselő próféta szájából lenne érthető, aki további könyörgést fogalmaz meg, tehát továbbra sem adja fel a reményt és fejezi be a közbenjárást,⁶³⁹ Isten azonban hajthatatlan. A 15,1-ben következik a végérvényes tiltás a közbenjárásra vonatkozóan (már nem is felszólítómód, hanem kijelentés), majd a 15,2-4-ben a büntetés ismertetése (és oka).⁶⁴⁰

A szövegben nem mindig teljesen világos, ki a kimondott szavak alanya,⁶⁴¹ ez pedig természetesen többféle értelmezésre ad lehetőséget. A beszélő személye a 14,7-9-ben sem világos. Az előző vers még a szárazságot ismerteti, a 14,7 pedig már a bűnvallomás szavait. A figyelmes hallgató azonban észreveszi, hogy eddig az egyetlen megnevezett alany Isten volt az első versben. Ez már önmagában kérdéseket vet föl, hiszen ebben az esetben Ő beszél a prófétának a szárazságról és éhínségről. Egyesek éppen ezért úgy gondolják: Ő maga intézi a néphez ezeket a szavakat, annak bizonyítékául, hogy valójában egyáltalán nem süket, pontosan ismeri az imádságaikat.⁶⁴² A többség azonban az alkalom kvázi-liturgikus (de legalábbis közösségi) formája, a beszéd dialogikus jellege és a többesszám első személyű alany használata miatt úgy gondolja, a 14,1-ben megnevezett isteni beszélő ellenére a 14,7-9-ben a próféta beszél,⁶⁴³ aki tehát ebben az esetben valamiféle kultikus funkciót ellátva képviseli a népet Isten előtt. (Egy ilyen lehetőség már csak Jeremiásnak a saját papságához való viszonyulása miatt is jelentős, vö. IV. 4. i-iii.) Ez a 14,10 megértését is könnyíti,⁶⁴⁴ ebben az esetben ugyanis azt értelmezhetjük úgy, mint ami Isten válasza az imádságra.

Azt láttuk már korábban, hogy a közvetítő részesedik a nép sorsában (vö. II. 1. ii), Jeremiás, a nép tagja nem tekinti magát kívülállónak, bevallja, hogy bizonyos értelemben részes

⁶³⁹ Vö. WIDMER, *Standing*, 376.

⁶⁴⁰ Vö. WINKEL, *Prophetic Tradition*, 218.

⁶⁴¹ Ez a kijelentés nem egyszer igaz az egész könyvben található beszédekre, és gyakran egyáltalán nem véletlen. A próféta gyakran „Isten képmásává, tükörképévé válik, amennyiben Isten „mentális állapotát” [az eredetiben „state of mind”] tükrözi.” MCCONVILLE, *Judgment and Promise*, 65-66.

⁶⁴² Vö. WIDMER, *Standing*, 364.

⁶⁴³ Vö. uo.

⁶⁴⁴ Vö. uo., 365.

a nép által elkövetett bűnökben.⁶⁴⁵ Mózes maga is a többszám első személyt használta, például akkor, amikor arra kérte Istent, hogy vonuljon velük, a bűneik ellenére (Kiv 34,9),⁶⁴⁶ Jeremiás ugyanezt a nyelvtani formát választja. A próféta szavaiból az is kiderül, hogy tudatában van, sok érv nincs, amire támaszkodhatna, amikor arra kéri Istent, hogy mégis könyörüljön. Nem beszélhet arról, hogy a nép megváltoztatta az útjait (ahogyan tehette Sámuel, vö. 1Sám 7, vö. II. 3. i), de arról sem, hogy esetleg az idegen istenek kultusza alább hagyott volna (ahogyan tehette ezt Hiszkija az asszír ostrom idején, vö. II. 3. i). Összesen két érve van: a nép bűnbánata, és Isten nevének státusza.⁶⁴⁷

A próféta az alázatos szóhasználat és a szorult helyzet ellenére sem tűnik megilletődöttnek, sőt, Jeremiás meglehetősen provokatív módon fogalmaz. Azt mondja Istenről, úgy viselkedik, mint egy idegen, aki csak átutazóban megszáll az ígéret földjén (14,8), holott pontosan tudják, hogy Isten köztük él, a nevét viselik (14,9). Isten olyan, mint egy megzavarodott ember (aki nem tudja mit tegyen), vagy mint egy harcos (a LXX-ben ember),⁶⁴⁸ aki nem képes arra, hogy bárkit megmentsen (14,9). A kérdések természetesen retorikai kérdések, Jeremiás egy retorikai technikát alkalmaz ezekben a versekben.⁶⁴⁹ Átlátja, hogy egyáltalán nincs sok reménye arra, hogy Isten jóindulatát elnyerje. Kizárólag abban reménykedhet, hogy ha a népre tekintettel nem is, de legalább saját magára hátha tekintettel lesz Isten, és a neve elismertségére a népek között, ami miatt esetleg úgy dönt, hogy megmenti Júdát.⁶⁵⁰

Emellett, ha a nép megtérése nem is javítja a közbenjárás esélyeit, a beszédből kitűnik a bűnbánat magatartása. Ez ugyan egyesek szerint nem őszinte bűnbánat, de a szöveg nem utal arra, hogy ne lenne az.⁶⁵¹ Sőt, a beszédben nem csak a bűnre használt általános fogalmakat találjuk meg (14,7, עון, חטא), hanem Jeremiás kifejezetten bevallja a hitehagyást, a házasságtörést is.⁶⁵² Úgy tűnik, mintha a nép ebben az elbeszélésben (végre) tudatában lenne a szövetség megszegésének. Ez amellet, hogy a sikeres közbenjárás egyik fontos előkészülete, azért is tűnik jelentős előrelépésnek, mert a korábban említett 3. fejezetben Isten abban reménykedik, hogy a népei a házasságtöréseik után majd visszatérnek hozzá (3,7). Amikor Jeremiásnak kiáltania kell Észak felé, Izrael felé, aki az első volt a házasságtörésben, ezt kell

⁶⁴⁵ Vö. uo.

⁶⁴⁶ Vö. uo.

⁶⁴⁷ Vö. uo.

⁶⁴⁸ Mindössze azon múlik, milyen módon vokalizáljuk a גבר mássalhangzókat, a גִּבּוֹר embert jelent, a גִּבּוֹר harcost.

⁶⁴⁹ Vö. WIDMER, *Standing*, 366.

⁶⁵⁰ Vö. uo., 366.

⁶⁵¹ Vö. MCCONVILLE, *Judgment and Promise*, 68.

⁶⁵² A 7-9-re Widmer a „remarkable confession of sin” kifejezést használja, WIDMER, *Standing*, 364.

kiáltania, hogy Isten nem haragszik Izraelre örökké, mert irgalmas. „Fordulj vissza házasságtörő Izrael (YHWH szava), nem fogok haragudni rátok, mert hűséges vagyok én (YHWH szava), nem haragszom örökre! Csak ismerd el gonoszságodat, hogy vétkeztél YHWH, Istened ellen, és elpazaroltad az utaidat⁶⁵³ idegeneknek minden lombos fa alatt és a hangomat nem hallottátok (YHWH szava).” (Jer 3,12-13.) Nos, a nép a Jer 14-ben pontosan ezt teszi. Visszatér, elismeri a bűnét, nem is kéri a bűnei bocsánatát, mindössze azt, hogy csak most még segítsen az Úr.⁶⁵⁴

3. A Jer 14,10-12 szókincse

Az Istentől érkező válasz azonban egyáltalán nem az, amit a Jer 3 megígér. Isten megjegyzése arról, hogy a nép lábai nem pihennek, amikor bizonytalankodni kell, esetleg az idegen istenek kegyeinek keresésére, vagy a nép megbízhatatlan természetére utal (14,10).⁶⁵⁵ A gondolat tehát, amit a vers kifejez, úgy is értelmezhető, hogy most éppen itt vannak előtte, és őszintén keresik a bocsánatát, de meddig marad ez így? Isten „nem fogadja el” a népet. A נָחַם kifejezés, noha jelent általában „elfogadást,” vagy azt, hogy valaki „kedvét találja” valakiben, de gyakran az áldozatokkal, a felajánlásokkal kapcsolatban jelenik meg. A Lev gyakran használja olyan kontextusban, amely az áldozatok elfogadhatóságáról értekezik (ezt a szót használja az áldozatokra a 19,7; 22,23.25.27). Isten a népet, mint kellemes illatot fogja elfogadni Ezekiel könyvének tanúsága szerint (Ez 20,41). Ozeás (8,13), Ámosz (5,22), Mikeás (6,7), Aggeus (1,8) és Malakiás (1,8) is a templommal és az áldozattal kapcsolatban használja a kifejezést. Emellett Isten azokat fogadja el, akik félik őt (Zsolt 147,11), és arról is ezzel a kifejezéssel beszél a Zsoltárok könyve, hogy Isten kedvét találja a népében (Ps 149,4). A szóhasználat tehát kötődik a vallásossághoz, az imádsághoz (pl. MTörv 33,11), vallásos köszöntésekhez (2Sám 24,23), a liturgiához, az áldozatokhoz és azok bemutatásához.⁶⁵⁶ Ez alapján pedig, a kifejezés liturgikus jellege, és a Jer 14 legalábbis *paraliturikus* keretei miatt feltételezhetjük, hogy a fejezet logikája szerint a nép, mint egyfajta felajánlás, mint Isten jóindulatát kereső áldozat áll előtte. Istennek azonban, ahogyan ezt nyersen ki is fejezi, nem tetsző az áldozat. A nép nincs abban az

⁶⁵³ Többek szerint (BHS kritikai apparátus, HALOT) az eredeti szó nem נָחַם, „út,” hanem נָחַם, „szerelmes, szerető,” vagyis azok között szóródott szét Izrael, azok után szaladgált. A szeretővel illetlenkedés lombos fák alatt a 3,6-ban is megjelenik, ill. még sok más helyen, mint a bálványimádás szinonimája.

⁶⁵⁴ Vö. WIDMER, *Standing*, 366.

⁶⁵⁵ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 434.

⁶⁵⁶ Vö. WHITE, W., art. 2207 נָחַם, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 859.

állapotban, hogy Isten kedvét lelhetné benne, hogy elfogadhatná őket. Most megemlékezik a bűneikről, és megtorolja őket.

Jeremiás pedig nem imádkozhat azért, hogy nekik jó legyen (14,11 לטובה). A Jer 14,11 a következőképpen hangzik: „És azt mondta YHWH nekem: «Ne imádkozz ezért a népért, hogy jó legyen [nekik].»” A szókincs, bár a tiltás ismét rövidebb, mint az előző alkalommal, a megmaradt szövegben továbbra is szó szerint követi az előző tiltások első kijelentését. Azt tudjuk, hogy Jeremiás imádkozott azért, hogy a népnek jó legyen,⁶⁵⁷ ő maga ezt mondja a 18,20-ban: „Hát a jót rosszal fizetik meg? Mert gödröt ásnak az életemnek. Emlékezz, előtted álltam, hogy beszéljek jót értük, hogy elfordítsam a haragodat róluk.” Amikor Jeremiás a népért imádkozik, jót akar, jót kér nekik. Ezt azonban a Jer 14-ben bemutatott helyzetben Isten megtiltja neki.

Emellett YHWH kemény szavakkal fejezi ki a nem tetszését a nép, és tettei iránt. Noha böjtölnek, a kiáltásukat nem hallja meg. Nem csak most, a kifejezés ismét az אִין és a שָׁמַע melléknévi igenév, ami a tartósság kifejezésére szolgál. A 14,12 pedig a כִּי kötőszóval kezdődik, vagyis nem „akkor” nem hallja meg a kiáltásukat, „amikor” böjtölnek, hanem „mert” böjtölnek, nem hallja meg a kiáltásukat. Ez Holladay kronológiára vonatkozó felvetését erősíti, amennyiben a szóhasználatból levonhatjuk a következtetést, hogy a nép ténylegesen böjtöl,⁶⁵⁸ nem arról van szó, hogy passzív „nézőkként” vesznek részt az eseményben. (A 15,1 feltételes módot fog majd használni, az אִם kötőszót használja a szerző, mivel abban az esetben egy hipotetikus eseményt ír le.) A „kiáltás” leírására pedig YHWH ugyanazt a הִגִּיעַ szót használja, amellyel a 7,16-ban és a 11,14-ben megtiltotta a prófétának, hogy „kiáltást és imádságot” emeljen föl a népért, ez tovább erősíti az irodalmi kapcsolatot a közbenjárásra vonatkozó tiltások között.

Az, hogy Isten elutasítja a népet, azért is különösen figyelemreméltó, mert a nép böjtölései általában hatnak Izrael Istenére.⁶⁵⁹ Ennek segítségével győzik le Benjaminget a bírúk idejében (Bír 20,26), de a nép is böjtöl, amikor megtér Sámuel hatására, az Úr pedig megvédi őket a filiszteusok támadásakor (1Sám 7,6). Sőt, még Acháb is sikerrel böjtöl, amikor megtudja, milyen sorsot szánt neki és a családjának Isten, ugyanis YHWH-nak annyira elnyeri tetszését a király megalázkodása, hogy elhatározza, nem őt fogja érni a csapás, hanem majd a fia idejében következik be (1Kir 21,27). Ninive lakói is eredménnyel böjtölnek (Jón 3,5), csakúgy, mint Eszter könyvében a kiirtással fenyegetett zsidók (4,16). Joel könyvében maga a próféta üzeni

⁶⁵⁷ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 706.

⁶⁵⁸ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah I*, 434.

⁶⁵⁹ Vö. MILLER, *Jeremiah*, 690.

meg, hogy a nép böjtöljön, mert Isten ezt akarja (1,14; 2,12.15). Vagyis a böjtölés az ószövetségi korban egy olyan eszköz, amely általában kivételesen alkalmas Isten jóindulatának (és szükség esetén az irgalmának) elnyerésére.

Meg kell azonban emlékeznünk arról is, hogy Izajás könyvében a böjtölés némileg más tónusban kerül elő. A nép úgy érzi, Isten nem figyel a böjtjükre, Isten viszont válaszul az érdeklő központú magatartásukat és formalizmusukat kritizálja, ami nem társul erkölcsi javulással (Iz 58,3-7). A legfájdalmasabb sikertelen böjt pedig Dávid király nevéhez kötődik, aki nem csak imádsággal, hanem vezeklőruhával, virrasztással és böjttel igyekezett Isten irgalmát megnyerni az újszülött gyermeke iránt, az önmehtagadása és közbenjárása azonban eredménytelennek bizonyul, a gyermek meghal (2Sám 12, vö. II. 3. ii). Isten ebben az esetben is így dönt. Nem hallja meg őket a böjtölés idején, akkor sem, ha Izrael „hozzászokhatott” ahhoz, hogy a böjt hatni szokott rá. Ez is jelzi, milyen mértékű Isten haragja a néppel szemben.

Isten ugyanígy dönt a felajánlott áldozatokkal kapcsolatban is. A ׀ kötőszó ismét azt jelzi, hogy a böjtölés mellett a nép áldozatokat is mutatott be. (Ennek a pontos természete a feltételezett „ellen-liturgia,” vagyis a templomon kívül zajló események fényében kérdésesnek tűnhet, mivel azonban Isten az egész népnek üzeni a szavait, természetesen utalhat a templomban zajló, áldozatok bemutatásával egybekapcsolt imaalkalomra is. Az, hogy a böjthöz áldozatok is kapcsolódnak, nem látszik rendkívülinek, pl. a Bír 20,26 is beszámol sírásról, böjtről és égő- és közösségi áldozatbemutatásról is.) Ez sem indítja azonban Istent irgalomra.

Azt már korábban is többször megjegyeztük, hogy Jeremiás működése alatt, illetve az általunk vizsgált tiltások kontextusában a jeruzsálemi templomban bemutatott áldozatok értéke legalábbis kérdéses Isten előtt, még ha magukról az áldozatokról ezekben a szövegekben nem is értekezik részletesen, hanem általánosságban a templomi kultusszal kapcsolatos visszaélésekről beszél. A Jer 7 ugyan nem említette név szerint, de az „Isten házában Isten elé állni” kifejezésbe beleérthetjük áldozatbemutatás végzését is. A Jer 11-ben Isten kiemeli a „Neki szentelt húst,” amit képmutató módon ajánlanak fel neki. Vagyis az áldozatbemutatás önmagában – és erről a nép is tudhatott, amennyiben figyelt Jeremiásra, vagy a korábbi prófétákra – nem a legeredményesebb módszer Isten jóindulatának megnyerésére.

Emellett azt is meg kell jegyeznünk, hogy Isten nem is azt mondja, hogy az áldozataikat nem fogadja el, hanem hogy hiába a felajánlott áldozat, a nép az, amelyet továbbra sem fogad el, vagyis az elutasítás nem a tetteikre, hanem a népre vonatkozik. A szövegben a עלה ומנחה, vagyis az „áldozat és felajánlás” kifejezések szerepelnek, mindkét főnév nőnemű. Amikor viszont Isten arról beszél, hogy nem fogadja el *őket*, akkor ismét a T/3 masc. pron. toldalékot használja, ahogyan korábban 14,10-ben is. Azt is ismét meg kell említenünk, hogy a nyelvtani

forma megint יָאָ and melléknévi igenév, a „nem kedvelés, kedv nem találás” a népben tartós. (A háromszori tiltás, noha annak a 7,16-ban található „szabályos” formája nem található meg a 14,11-12-ben, azonban egyfajta hármasság elutasítás igen. A próféta közbenjárására vonatkozó tiltás továbbra is ugyanolyan módon kerül kifejezésre, mint a 7,16-ban és a 11,14-ben, noha egyre rövidebb formában, arra pedig, hogy Isten nem hallja meg és nem fogadja el a népet, továbbra is az יָאָ + melléknévi igenév formát találjuk.)

Bűnbánati liturgia és böjtölés után a nép már csak azért is joggal feltételezhetné, hogy imádsága meghallgatásra talált, mert például Joel próféta is kifejezetten biztató szavakkal beszél a bűnbánati liturgia hatásáról (Jo 2,18-27, különösen a 2,18, ami ezt mondja: „féltekeny szeretettel⁶⁶⁰ lett YHWH földje iránt, és megkímélte népét”), a nép hamis prófétái pedig, a „béke prófétái” folyamatosan megmentést ígérnek.⁶⁶¹ Jeremiás meg is próbálja áthárítani a felelősségnek legalább egy részét a hamis prófétákra (14,13), Isten azonban nem enged a nép büntetéséből, mindössze annyit mond, hogy a hamis prófétáknak is ugyanazt a sorsot szánja, amit a nép fölött kimondott (14,15-16), valamint ebben az esetben is felsejlik az arányos büntetés gondolata. („...és ők azt mondogatják, «kard és éhínség nem lesz ezen a földön,» kard és éhínség által múlnak el ezek a próféták.”)

Az ítélet kihirdetésekor visszatérő elemek az éhínség és a kard. Az éhínségről korábban szóltunk, úgy tűnik, ez egy, az imádság háttérét adó esemény. A karddal kapcsolatban feltételezhetjük, hogy Jeremiás, aki kezdettől az Északról érkező veszedelmet hirdeti, most is pontosan látja, hogy az nem kerüli el Júdát.⁶⁶² Ellenkező esetben, tekintettel arra, hogy a két motívum Jeremiás és Ezekiel könyveiben igen gyakran előfordul együtt, esetleg valamilyen konkrét eseményre, vagy eseményekre is utalhat, amelyek összekapcsolják a kardot az éhínséggel.⁶⁶³ (A két kifejezés Jeremiásnál 28x, Ezekielnél 7x szerepel együtt. Ezeken kívül még összesen 5x szerepel a Bibliában. Több esetben kiegészül más csapások említésével, pl. pestissel, ahogyan a későbbiekben még látni fogjuk. Ezen kívül talán Izrael történelmi tapasztalatához is igazodhat ez a kifejezés, amennyiben a „kard és éhínség” lehet az asszír, vagy talán még inkább a babiloni harcmódor rövid jellemzése, esetleg a 14,18 is erre utal. Végül az is lehetséges, hogy ezek a kifejezések, különösen, amikor kiegészülnek más csapások

⁶⁶⁰ A szó, amit Joel használ, a יָאָ, láttuk már YHWH neve kapcsán a II. fejezetben az exkurzusban.

⁶⁶¹ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 707.

⁶⁶² Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 434-435.

⁶⁶³ Vö.u.o., 428. Kr. e. 605-ben Karkemis városánál, 601-ben pedig az egyiptomi határnál volt két jelentős összeütközés a babiloni és az egyiptomi serege között. Vagyis a két lehetséges időpont, amelyeket elsősorban Holladay főként a 36,9 kapcsán fölkinál, jelentős történelmi események időpontjai voltak.

megnevezésével, egyfajta *merismus*-ként működnek, amely a csapások, vagy konkrétan egy ostrom összességét fejezik ki.⁶⁶⁴)

4. A tiltás oka a Jer 14,11-ben

Úgy tűnik, Isten ebben az esetben kíméletlen a néppel, illetve nem fogadja el a bűnvallomást.⁶⁶⁵ Noha a próféta maga áll előtte, aki imádkozik a népért, amely nép elismeri a bűnösségét, bűntől és áldozatokat mutat be, Isten szava az irgalomkérésre rendkívül határozott elutasítás. Kétszer jelenti ki, hogy nem fogadja el őket. Noha általában a fejezetben a nép által alkalmazott eszközök, különösen az együttes alkalmazásuk eredményre szokott vezetni, ebben az esetben tökéletesen eredménytelenek. Isten valóban úgy viselkedik, mintha már végleg eldöntötte volna, hogy mit fog tenni a néppel, és mivel ebbéli elhatározása megmásíthatatlan, ezért értelmetlen minden további erőfeszítés, semmi sem háríthatja el a közelgő katasztrófát.⁶⁶⁶ Emiatt fogalmaznak sokan úgy, hogy semmilyen magatartás nem segíthet, a megbocsátás egyszerűen kikerült Isten látóteréből,⁶⁶⁷ a továbbiakban nem lehet róla szó. Sőt, a próféta felé megfogalmazott tiltás is azt mutatja, hogy a párbeszédnek vége. Eddig ő tartotta életben többé-kevésbé a két fél között a kapcsolatot, de ez most véget ért.⁶⁶⁸

Úgy gondoljuk azonban, van más magyarázata az elhangzottaknak. Igaz, hogy Jozija király idején úgy tűnt, elég a nép bűnvallomása. (Vö. Jer 3, abban a szövegben egyébként, ami láthatóan némi szerkesztés nyomait hordozza magán, szó van a száműzetésről is, ami Jeremiás korában Izrael sorsa, de nem egyértelmű a szöveg abban a kérdésben sem, csak Izraelre igaz, amit Jeremiás jövendöl, mivel Izraelt Isten enyhébben ítéli meg, vagy Júdára is.) Azóta azonban (esetleg) sok idő eltelt, a reform megbukott, a nép elfordult Istentől, sőt, a „szövetség megszegésének” állapotában van. Isten a 7,16-ban sem pusztán a rituális tisztátalanságot róttá fel bűnül, hanem a helyes erkölcsi viselkedés hiányát is (7,3-6). A 11,15-ben a nép képmutatását kritizálja, vagyis azt, hogy a neki rendelt kultikus cselekményeket úgy folytatják, hogy közben más isteneknek is hódolnak. Itt, a 14. fejezetben a szöveg áldozatbemutatást említ, bűnvallomást és bűnt. Az áldozatra vonatkozóan Isten kifogása mindvégig a kizárólagosság hiánya volt. A bűnttel kapcsolatban Izajás prófétánál is találunk kifogásokat a gyakorlására, az

⁶⁶⁴ Az Ez 14,12-23 kapcsán Walther Zimmerli feltételezi, hogy az „has the intention of expressing the totality of the divine judgement through the use of four examples.” ZIMMERLI, *Ezekiel*, 312.

⁶⁶⁵ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 709.

⁶⁶⁶ Vö. ALLEN, *Jeremiah*, 170.

⁶⁶⁷ Vö. MCCONVILLE, *Judgment and Promise*, 50-51.

⁶⁶⁸ Vö. BRUEGGEMANN, *A Commentary*, 137.

őszinteségére, valamint arra vonatkozóan, hogy nem társul az erkölcsök javulásával. (Egy további megválaszolatlan kérdés marad, mennyiben tekinthető őszintének egy olyan böjt, amit az ember egy éhínség idején végez? Más szavakkal megfogalmazva, éhínség idején nem böjtről, hanem éhezésről szokás beszélni.) Ennél azonban fontosabb szempontnak látszik, hogy ahogyan Joel próféta könyvéből is egyértelmű, a böjt szorosan kapcsolódik a kultuszhoz (vagyis nem olyan, mint pl. Mózes böjtje, vö. MTörv 9,18, erről volt szó a II. 3. ii. részben). Amennyiben ez valóban így van, akkor esetleg egy rituális cselekvésről beszélhetünk, a rítussal kapcsolatban pedig Isten kifogásait jól ismerjük.

Amennyiben pedig arról az oldalról közelítjük meg a leírást, hogy mi hiányzik a nép magatartásából, ami YHWH számára fontos lenne, úgy hisszük, két dolgot említhetünk: egyrészt a kultusz megtisztításának szándéka, másrészt az erkölcsi cselekvés megváltozása. Bizonyíték hiányában nem áll módunkban azt állítani, hogy ezek valóban nem voltak jelen, hogy nem voltak adottak a Jer 14-ben leírt helyzetben. (Ez egy hibás *argumentum ex silentio* érvelés lenne.) De azt állíthatjuk, hogy Isten korábban ezek hiányát kifogásolta, és bizonyítékunk ebben az esetben sincs arra vonatkozóan, hogy most viszont a megvalósulás állapotában lennének. A közbenjárás megtiltása Isten részéről azért tűnt indokoltnak az előző két esetben, mert ezen elemek hiányoztak a nép eszköztárából, ezek nélkül azonban a közbenjárás nem csak nem indokolt, hanem „ellenjavallt.” Most a nép böjtje és Isten felé kifejezett bűnbánata halvány jelek lehetnének arra vonatkozóan, hogy a fent említett hiányosságok tekintetében változás állt be. Isten kijelentése viszont a nép bizonytalankodásaira vonatkozóan, illetve Jeremiás közbevetése a hamis prófétákról azt sejteti, hogy Júda még mindig nem fogta fel, milyen szorult helyzetben van, az éhínség ugyanis csak a kezdet, közeleg a kard. (Úgy is fogalmazhatnánk: ha semmi mást nem tudnak felmutatni, mint rituális böjtöt, rituális áldozatokat és a bűnbánat szavait, az nem elég. A bűnvallomásuk gyenge, a böjtjük üres, az áldozataik tisztátalanok, a szövetségszegésük permanens, amennyiben nem szüntetik meg a szövetségszegő magatartást.)

Emellett mi magunk hajlunk afelé, hogy ismét figyeljünk a történelmi keretek nyújtotta további hipotézisek felé. Amennyiben az éhínség valóban összeköthető a Jer 36-ban tárgyalt eseményekkel, a szárazsággal, Báruk prófétatanítvány útjával a templomba, Jojakim király tekercségetésével, és mindezek időpontjaként a LXX datálását fogadjuk el (Jojakim 8. éve, vagyis Kr. e. 601.), akkor egy újabb „szövetségszegés” rajzolódik ki előttünk. Jojakim ugyanis, aki Egyiptom-barát bábkirályként kezdi a karrierjét, 605-ban abban a pillanatban átáll Babilon oldalára, hogy a fülébe jut annak híre, hogy Egyiptom Karkemisnél katonai vereséget szenvedett a káldeusoktól. (2Kir 24,1: „Felvonult Nebukadnezár, Jojakim három évre az alattvalója lett...”) Ez azonban nem sokáig marad így. Kr. e. 601-ben az egyiptomi határnál

nagy csatában sem Egyiptomnak, sem Babilonnak nem sikerül ellenfele fölé kerekednie, Babilonnak azonban a csata után haza kell térnie a Tigris és az Eufrátesz közébe, hogy a hosszú hadjárat alatt elhasználódott harci eszközeit pótolja. Jojakim pedig, aki egyébként jól olvassa a helyi politika változásait, azonnal ismét egyiptomi vazallusnak áll. (2Kir 24,1: „...de aztán újra elszakadt tőle.”) Ez önmagában, pusztán politikai szempontból még ügyes hintapolitikaként is értékelhető „érzékenység” lehetne Jojakim részéről, amelyre a Levante kis népeinek égető szüksége van, amennyiben túl akarnak élni. Ismerjük azonban Jeremiás (és a Dt mozgalom) teológiai viszonyulását Egyiptom barátságához. Már az előző fejezetben is a szövetségszegést súlyosbító körülmény volt elszakadni a babiloni igától. (Az abban a fejezetben említett Babilon-ellenes koalíció, amennyiben elfogadjuk a Jer 36 alapján felállított kronológiát a Jer 14 esetében, későbbi esemény, mint amiről itt értesülünk.) Nincs okunk azt feltételezni, hogy Kr. e. 601-ben kevésbé lett volna ismét hibás, sőt bűnös és végzetes lépés elszakadni Babilontól, mint Kr. e. 594-ben. Ismét előttünk a minta, rövid reményteli időszak után az ország letér az útról, ami a megmaradásához vezetne. Ráadásul Jojakimnak ténylegesen ez a döntése vezetett el Jeruzsálem első ostromáig és az első deportációig (vö. 2Kir 24,2). (Összességében is kijelenthetjük, hogy miközben értelemszerűen nem politika-történeti szempontból értékeljük a Jeremiás könyvében található politikai jellegűnek minősíthető kijelentéseket és prognózisokat, azért mégiscsak igaza volt Jeremiásnak, a Babilonnak való behódolás esetleg megmenthette volna Júdát.) A közbenjárásnak nincs itt az ideje. (Be kell azonban vallanunk, hogy a legerősebb indokunk az esemény Kr. e. 601-es datálására a tiltás ténye, vagyis hogy az „előző” két esetben a tiltásokat Júda végnapjainak sorsfordító politikai-vallási döntéseihez köthettük, a felvázolt hipotézis ugyanis, ami erre az időpontra helyezné a Jer 14 történéseit, igen gyenge lábakon áll.)

Ezzel együtt sokan látják úgy, hogy a tiltás a 14,11-ben sokkal inkább Isten szándékának immáron megérett megmásíthatatlanságával van összefüggésben. Akik pedig így közelítenek a leíráshoz, azoknak erre jó okuk van: a 15,4-ben ugyanis Isten egy korábban meghozott döntésével indokolja a közelgő büntetés, és a döntése végérvényességét: Manassze vétkével, ami miatt már az eseményekhez képest sokkal korábban elhatározta az ország elpusztítását. Ezt előzi meg a közbenjárás reménytelenségének és értelmetlenségének megfogalmazása a 15,1-ben. A következőkben tehát egy utolsó lépésként szemügyre kell vennünk a Jer 15,1-et is.

5. A közbenjárás sikertelenségének kifejezése a Jer 15,1-ben

„Azt mondta nekem YHWH: Ha Mózes és Sámuel állna előttem, nincs a lelkem ezzel a néppel. Küldd el előlem és menjenek ki!” A parancs félreértelmezhetetlen. Jeremiás könyvében ez Isten leghatározottabb elutasítása a közbenjárókra, a közbenjárásra és a népre vonatkozóan.⁶⁶⁹

A Jer 14,11-ben Isten ismét megtiltotta Jeremiásnak, hogy közbenjárjon a népért. Ennek megfelelően az eddigiekben ez volt a fő fókuszunk. A párbeszéd azonban ott nem ért véget, halad tovább egy következő “csúcspont” felé, amit Isten Jeremiásnak mondott válaszával érünk el a 15,1-4-ben. Ez azt is jelenti, hogy szerkezetileg a 14,17-től új szakasz kezdődik, amelynek számunkra a 15,1 a középpontja. A mi meglátásunk szerint a 14,1-9 közölte azt az imádságot, amelyre Isten válaszolt a 14,10-12-ben, (a 14,13-16 a hamis prófétákkal kapcsolatos közbevetés és válasz,) a 14,17-22 pedig ismét azt az imádságot tartalmazza, amelyre Isten a 15,1-ben válaszol, azonban ezzel együtt is egyértelmű, hogy a 14,11 és a 15,1 ugyanannak a dialógusnak a részei, így egy fejezet keretei között tárgyaljuk a két parancsot.

i. A kijelentés előzményei

Az előző alfejezetben láthattuk, hogy Jeremiás továbbra is a nép képviselőjében áll Isten előtt. A hamis prófétákra vonatkozó kifogása után még egyszer megpróbálja jóindulatra ébreszteni Istent. Beszél a kardról, az éhínségről, a nép árvaságáról (14,18), még egyszer elismeri a nép a bűneit, és atyáik vétkeit is (amikről Isten is megemlékezett már a 11,10-ben is, vö. 14,20). Elismeri, hogy a népek semmiségei között nincs senki, aki esőt ad, és az egek maguktól nem adhatnak esőt, csak egyedül YHWH. (Újra visszatér tehát a szárazság és az éhínség témája, ami a közösség imádságának kiváltó oka.)

Ahogy az előzőekben jeleztük, ebben a részben sem mindig tökéletesen egyértelmű, ki a leírt szavak alanya. A 14,17 is többféle értelmezésre ad lehetőséget. Egyesek a 14,17-ben található bevezetőt úgy értelmezik (ahogy a szövegből elsőre értelmezendőnek tűnik), hogy Isten mondja a szavakat – „és mondd nekik ezt a szót: lejönni fognak a szemeimből könnyek éjszaka és nappal és ne álljanak meg, mert nagy törés törte meg népem szűz leányát, nagy, súlyos csapás” – ezzel megmutatva, hogy az Ő szívében is konfliktus dül ebben a pillanatban.⁶⁷⁰ Komoly nehézség jelentkezik azonban ezen megértés mentén akkor, amikor tovább olvassuk a szöveget, a folytatást ugyanis, amennyiben ezt a néhány verset Isten üzeni Jeremiásnak, vagy általa a népnek, nehéz értelmezni. Az lehetséges, hogy a 14,17-18 Isten bánatát tárja föl, hiszen

⁶⁶⁹ Vö. WIDMER, *Standing*, 382.

⁶⁷⁰ Vö. uo., 367. 374.

ő is pontosan tudja, hogy a büntetés, amelyet a népnek el kell szenvednie, kíméletlen és sokak számára halálos. A 14,19-től kezdődően azonban lényegében lehetetlen a mondatokat úgy értelmezni, mint amelyekben ténylegesen Isten a beszélő. Emellett, amennyiben a szöveg folytatásaként a 15,1-et is figyelembe vesszük, annak kifejezései alapján erősen kérdésessé válik Isten megérintettsége, ezt a későbbiekben fogjuk bemutatni. Lehetséges lenne, hogy a 14,17-18 Isten szavait mutatja be. Ebben az esetben azonban nagy jelentőséggel bírna valamiféle átvezetés, valamiféle átkötés, ami viszont tökéletesen hiányzik a 14,19 elejéről. Véleményünk szerint a legvalószínűbb és legkézenfekvőbb megoldás az, hogy a 14,17 kezdetén a szavak nem arra vonatkoznak, ami következik, hanem lezárják az előző részt, amelyben Isten adott kinyilatkoztatást arra vonatkozóan, amit Jeremiásnak a hamis prófétákról jövendőlnie kell. Erre érkeznek válaszul a próféta panaszai.⁶⁷¹

ii. A 15,1 szókincse

Istenre azonban nem hatnak ezek a panaszok. Mózes és Sámuel, amint korábban láttuk, a közbenjárás mesterei, akik el tudták hárítani a veszélyt. Isten tudja ezt, és Jeremiás is tudja ezt. Jeremiás ráadásul Éli leszármazottja, aki sok szálon kötődik Sámuelhez, és talán annál is többel Mózeshez.⁶⁷² Most azonban nem csak a próféta, de ők is tehetetlenek lennének Isten döntésével szemben.⁶⁷³ A 15,1 a 14,12-höz kapcsolódik, amennyiben mindkét vers bizonyos kondíciókat ír le, amelyekről általánosságban feltételezhető, hogy javítanak a közbenjárás sikerének esélyein. A 14,12 a bűntöt és áldozatokat említette, a 15,1 egy fiktív helyzetet ír le. Ahogyan az első esetben a valós önmegtagadás és áldozatbemutatás sem érintették meg Izrael Istenét, úgy a két legnagyobb közbenjáró sem érne el más eredményt.⁶⁷⁴ Természetes, hogy a közbenjáró személye nem lényegtelen a közbenjárás sikeressége szempontjából. (Erről sok szó esett már a III. 1. és a III. 2. i. részekben.) A méltatlan papok áldozata undorral tölti el az Urat (vö. Iz 1,15), de akik félik őt, azok kedvesek előtte (vö. pl. Zsolt 147,11). Most azonban, úgy tűnik, „minden mindegy.” Nem Jeremiás képességeinek hiányossága okozza a közbenjárás eredménytelenségét, ugyanaz lenne az eredmény akkor is, ha Mózes és Sámuel állnának előtte.⁶⁷⁵ (Ez tehát nem érinti a próféta hitelességét.)

⁶⁷¹ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 436.

⁶⁷² Vö. HOLLADAY, *Spokesman*, 16-30.

⁶⁷³ Vö. WIDMER, *Standing*, 382.

⁶⁷⁴ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 439.

⁶⁷⁵ Vö. HEYINK, *Mediation*, o. n.

A végeredmény szempontjából nincs ugyan különösebb jelentősége, mégis említésre méltó részlet, mely szerint egyesek úgy vélik, a helyes fordítás szerint Mózes *vagy* Sámuel sem lenne sikeres. (Egy ilyen vagylagosság esetleg csökkenthetné a kijelentés erejét.) Ez a két név azonban a közbenjárás összefüggésében, ha nem is állandósult a zsidó irodalomban, de a Zsolt 99,6-ban is együtt szerepelnek, Áronnal együtt.⁶⁷⁶ A Zsolt 99,6-ban azt mondja róluk a zsoldtáros, hogy ők, Mózes, a papja és Sámuel, aki a nevét segítségül hívja, Istenhez kiáltanak, és ő válaszol nekik. Pontosabban megfogalmazva *nekik* válaszol.⁶⁷⁷ Valamilyen módon tehát ezek a karakterek összekapcsolódtak, ez alapján pedig valószínűbb, hogy ebben az esetben is akkor értjük helyesen a szöveget, ha úgy tekintjük, hogy az Mózesről és Sámuelről veszel. Ez még erősebbé teszi a kijelentést, hiszen ők együtt sem lennének képesek megfordítani Isten lelkét.⁶⁷⁸ Ahogyan a továbbiakban is látni fogjuk, amit Isten mond, az határozott és kivételesen erőteljes. Véleményünk szerint akkor értjük helyesen, ha ezt a jellegét nem próbáljuk „tompítani.” (Az Isten előtt állás vagy valamilyen kultikus magatartásra utal, vagy talán arra a gyakorlatra, melyben a vádlott nem megy be a tárgyalásra, hanem kint vár, amíg az ügyvéd bent intézkedik.⁶⁷⁹ Valószínűbb azonban, hogy a kifejezés inkább kultikus felhanggal rendelkezik. Ez egyébként ismét a papi magatartást kapcsolja a közbenjárás végzéséhez, ld. III. 3. ii. 6.)

A 14,19-ben Jeremiás azt kérdezi Istentől, megutálta-e a lelke, megutálta-e a שׁוֹנֵי-e Siont. YHWH a 15,1-ben válaszol Jeremiás kérdésére: „nincs a שׁוֹנֵי-em ezzel a néppel.”⁶⁸⁰ Hogy jól megértsük, milyen súlyú ez a kijelentés, meg kell vizsgálnunk a kifejezést. Az, hogy „Isten שׁוֹנֵי-e nincs a néppel,” egyedül itt fordul elő a Bibliában. A Szentírás egyébként sem gyakran beszél Isten שׁוֹנֵי-éről. Leggyakrabban a prófétáknál fordul elő, hogy YHWH maga valamit elárul róla, Jeremiás könyvében pedig, ha nem is gyakori, de figyelemreméltó számban találunk kijelentéseket Isten שׁוֹנֵי-éről, ezeknek az előfordulásoknak pedig jelentős része negatív értékítéletet tartalmaz. Izajás könyvében Isten שׁוֹנֵי-éből utálja a nép újhaldjait és fesztiváljait (Iz 1,14); Jeremiásnál pedig Isten שׁוֹנֵי-e undorral fog elfordulni Jeruzsálemtől, ha nem változik

⁶⁷⁶ Ezért is lehetséges, hogy a *Codex Alexandrinus* görög szövege a Jer 15,1-ben is megemlíti Áront.

⁶⁷⁷ Vö. ALLEN, *Jeremiah*, 175.

⁶⁷⁸ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 720.

⁶⁷⁹ Vö. WIDMER, *Standing*, 382.

⁶⁸⁰ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 720. A következőkben szándékosan a héber kifejezést fogjuk használni. Azért tekintjük ezt fontosnak, mert nincs olyan magyar szó, ami a maga teljességében kifejezné azt a komplexitást, amellyel a héber szó rendelkezik, amennyiben az olyan mértékben fejezi ki az emberi személyt a maga teljességében, ahogyan arra magyar nyelvi kifejezés nem képes. A „lélek” fordítás ugyan alkalmas lehet arra, hogy betekintést adjon az emberi személy mélységeibe, ezzel kifejezve egyes történések hatását az emberi létezőre, de ezzel együtt sem az embert fejezi ki a maga teljességében, a שׁוֹנֵי azonban sok esetben éppen az egész ember kifejezésére használatos. A Jer 15,1-ben pedig Isten szóhasználata éppen azért olyan drámai, mert abban a személye, az egész létezése bevonódik abba az érzésvilágba és magatartásba, amit a szöveg kifejez. Vö. WALTKE, B. K., art. 1395 שׁוֹנֵי, in *Theological Wordbook of the Old Testament* (szerk. Harris, R. L., Archer Jr. G. L. és Waltke, B. K.), Moody Press, Chicago 1999, 589–590.

meg (Jer 6,8); bosszút akar állni a $\psi\text{נפ}$ -e (9,8), odaadta az ellenség kezébe, akit egykor szeretett a $\psi\text{נפ}$ -e (12,7), mert a $\psi\text{נפ}$ -e már nincs ezzel a néppel (15,1). Láthatjuk tehát, hogy különösen Jeremiás könyvében, szemben a korábbi „gyakorlattal,” Isten beszél a $\psi\text{נפ}$ -éről, helytálló tehát a megfigyelés, amely észreveszi Isten intenzív érintettségét a 14,1-15,4 kapcsán, ez az érintettség azonban nem pozitív, és bizonyos értelemben magyarázata az elszakadásnak, amelyet a 15,1-ben találunk.

Jeremiás a 14,19-ben egészen pontosan azt kérdezte, Isten $\psi\text{נפ}$ -e undorodik-e Siontól. Az ott használt ’undor’ (געל) kifejezetten erős kifejezés, nem is gyakori a Szentírásban, összesen 10 alkalommal használja a Szent Szerző. Ezek közül a Lev 26 igazán fontos, amelyben egyetlen szövegben 5 alkalommal fordul elő. Ezt a fejezetet korábban említettük már, éppen a szövetségszegéssel összefüggésben. A Lev 26-ban azt találjuk, hogy amennyiben a nép undorodni fog Isten törvényeitől (Lev 26,15), akkor a válasz is hasonló lesz, Isten lerombolja a magaslati helyeket és az illatáldozati oltárokat, kupacba rakja a holttesteiket a bálványaik holttestével, és undorodni fog tőlük (26,30). A föld letölti szombatjait, amiket nem kapott meg, amíg rajta laktak, de nekik közben meg kell javítaniuk gonoszságukat, mert undorodtak a törvényeitől (26,43), Isten mégsem fogja végleg elkergetni őket, vagy undorodni tőlük annyira, hogy végleg megsemmisítse a népet és végleg eltörölje a szövetséget (26,44). Isten „undora,” illetve – mivel a Jer 15,1-ben nem használja a szót – elutasítása a szövetségszegéssel van összefüggésben. Mózes és Sámuel nem csak közbenjárók, hanem szövetségközvetítők is,⁶⁸¹ a nép megmentésének és megőrzésének felelősei, azáltal, hogy a népet megtartják a szövetség útján.⁶⁸² Nem véletlen tehát, hogy éppen a Lev 26-tal van ismét kapcsolatban a szöveg, a 15,1 ismételten azt húzza alá, hogy a dialógusban a szövetségnek, illetve a szövetség megszegésének jelentősége van.

Jeremiás tehát erre az undorra kérdez rá. Isten ugyan nem használja az undor szót, de hogy mennyire nincs a lelke a néppel, hogy milyen mértékű a kiábrándultsága, azt a következő szavak mutatják meg jól: „küldd el őket előlem és menjenek ki!”

Ezek a kifejezések, „küldeni” és „kimenni” ($\text{קל$ és צא) Izrael számára ismerősen csengő, a történelmét és identitását meghatározó szavak, ugyanis legelső sorban az Egyiptomból való kivonulás szókincséhez tartoznak.⁶⁸³ A fáraónak el kellene engednie a népet, hogy kimenjenek a pusztába áldozatot bemutatni Istennek. Amikor ez végül megtörténik, megkezdődik a szabadulás története. Ebben az esetben ennek tragikus módon éppen az

⁶⁸¹ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 720., és HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 439.

⁶⁸² Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 720.

⁶⁸³ Vö. SCHÖKEL, *Anti-Moisés*, 251., és MILLER, *Jeremiah*, 693.

ellenkezője kezdődik azzal, hogy Isten kiküldi a népet.⁶⁸⁴ Egy „fordított exodus,” a szabadság elvesztése az, amit Isten kijelent Jeremiásnak, és az őt körülvevő böjtölő és imádkozó népnek. Ez a nép sorsa. A küldés és kimenés többé nem a szabadítás, hanem az ítélet szavai.⁶⁸⁵

Ez a két kifejezés emellett nem csak a kivonulás kapcsán fontos Isten népének, ugyanis a válással kapcsolatos törvénykezéshez is kapcsolódik. A MTörv 24,1-3 mondja ki, hogy amennyiben egy férfi el akar válni a feleségétől, válólevelet kell írjon, a kezébe kell adnia, ezután pedig „ő (masc.) elküldi (שלח) őt (fem.) ki a házából, és ő (fem.) kimegy (יצא) a házából.” (MTörv 24,3.) Amennyiben figyelembe vesszük azt, hogy nem egyszerűen csak arról van szó, hogy a szabadítás szavai az ítélet szavaivá lettek, hanem a szövegre vonatkozó megértésünkbe beleszámítjuk a válásra vonatkozó idézett jogi szöveget, amely ismételten használja a fent megnevezett kulcsszavakat, továbbá figyelembe vesszük a Jeremiás által megfogalmazott bűnvallomást, amely a nép hitehagyására a házasságtörés metaforáját alkalmazta (14,7), amely metaforát már a Jer 3-ban is megtaláltunk, amikor Isten beszélt úgy a népről, mint házasságtörő feleségről, úgy a Jer 15,1 megértése még egy további árnyalattal is gazdagodik: a házasság képével, amelynek most Isten döntése szerint vége van.⁶⁸⁶

A szövetség megszegésének következménye, hogy Isten, ahogyan eddig, úgy most is megtiltja a közbenjárást. Ezek alapján azonban egyre valószínűbbé válik, hogy a 14,17-18 nem Isten szívének fájalmát, a saját belső vívódását írja le. Nem szükséges „erős” érzésekre gondolnunk, illetve nem biztos, hogy akkor értjük meg jól a szöveget, ha az érzelmek hevességét látjuk a kijelentései mögött.⁶⁸⁷ Észre kell vennünk ezzel szemben, hogy a kijelentések határozottsága nem ad teret alkudozásnak, ellentmondásnak vagy éppen közbenjárásnak. A 15,1 kifejezésmódja többek között azzal együtt, hogy Isten úgy nem fogadja el a népet, ahogyan nem fogad el egy hibás, vagy tisztátalan állatot áldozatul (14,10.12); hogy a Kivonulás, a szabadítás szavait az ítélet kifejezéseivé alakítja; hogy egyszersmind utal a válólevélre, amely igazodik a Jer 14-ben a nép bűnvallomásaként bevallott házasságtöréshez: mindezek felrajzolják a kontúrjait Isten türelme végének, illetve annak, ahogyan a népre néz. A נִפְּץ ebben az esetben Isten személyének, személyiségének a mélyét, az esszenciáját, *a lénye egészét* fejezi ki. Vagyis a 15,1-ben Isten azt jelenti ki, hogy már semmi nem köti ehhez a néphez.

⁶⁸⁴ Vö. SCHÖKEL, *Anti-Moisés*, 251. „[F]ormulaban la liberación, formulán la condenación.”

⁶⁸⁵ Vö. POLK, *The Prophetic Persona*, 76.

⁶⁸⁶ Vö. JINDO, *Biblical Metaphor*, 115-116.

⁶⁸⁷ Úgy gondoljuk, az egyrészt elterelné a figyelmet a lényegről, ill. ismét a kijelentések tompítását szolgálná, amennyiben arról beszélhetnénk, hogy Isten „felloban” haragjában, és olyasmit mond, amit „később majd Ő is megbán.” Ezek a kijelentések határozottak és erősek, természetesen érzelmesek, azonban nem ez adja a súlyosságuk mértékét.

iii. A büntetés kijelentése

A 15,2-3 választ ad a nép kérdésére, hogy hová menjen ki. A válasz pedig kíméletlen ítélet: halál, éhínség, járvány, száműzetés. Ezekiel 14. fejezete figyelemre méltó hasonlóságot mutat a Jer 15,1-4-gyel.⁶⁸⁸ Abban a szövegben a próféta arról beszél, hogy ha három igaz, Dániel, Noé és Jób állnának is Isten előtt, csak magukat tudnák megmenteni, mást nem. Az Ez 14 dátuma feltételezhetően Jeruzsálem második ostroma, és a második deportáció utánra tehető, így Ezekiel a közbenjárók (Mózes és Sámuel) helyett az igazakra helyezi a hangsúlyt.⁶⁸⁹ Mindhárom személy, akiket a próféta megnevez, feltételezhetően Izrael létrejötte előtti, illetve Izraelen kívüli „pogány” személy. Noé a saját idejében a családját meg tudta menteni (a világot azonban nem, vö. III. 3. ii. 5), Dan’el valószínűleg az ugariti vagy föníciai mitológia szereplője, talán az igazságos uralkodó egy példája (nem ugyanaz a Dániel, akiről a róla elnevezett könyv beszél⁶⁹⁰), Jóbról pedig a róla elnevezett könyv is elárulja, hogy nem izraelita (Jób 1,1), mégis az igazvolt egyik legfontosabb hivatkozási alapja.⁶⁹¹ Ők sem tudnának semmit tenni a népért, mindössze önmagukat lennének képesek megmenteni.⁶⁹² További párhuzamosság az Ez 14 és a Jer 15 között, hogy a csapások is hasonlóak a Jer 15,2-3-ban felsoroltakhoz. Éhínség, vadállatok, kard, pestis (Ez 14,13.15.17.19). Amint azt az előző részben megállapítottuk, ezek nem konkrét eseményekre utalnak, hanem inkább sztereotipikus megfogalmazásai a csapások összességének.⁶⁹³ Olyan átok megvalósulása ez, ami a szövetség megszegésének eredménye, és amit a nép el kell szenvedjen (illetve a felsoroltak a kilátásba helyezett csapásoknak csupán egy része, vö. MTörv 28,21-22.41.48 és 32,24-25).⁶⁹⁴ (Esetleg az apokalipszis lovasai is hasonló jelentéssel bírnak a Jelenések könyvében, vö. Jel 6,2-8.) Már a 15,1 szavai is határozottan kifejezték Isten elhatározásának véglegességét, a 15,2-3 pedig még inkább elmélyíti a véglegesség érzését. Négy út van, mindenki rá kell lépjen valamelyikre. A próféta harcolt a népért, Isten pedig harcolt a prófétával, de végül meghozta a döntést.⁶⁹⁵ Az ügy le van zárva.

⁶⁸⁸ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 720.

⁶⁸⁹ Vö. ZIMMERLI, *Ezekiel*, 315.

⁶⁹⁰ Ezekiel könyvében a דָּנִיֵּאל név szerepel, Dániel könyvében pedig a דָּנְיָאֵל, feltételezhetően nem ugyanaz a két személy. Vö. pl. MANGUM, D., art. „*Aqhat, Tale of*,” in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

⁶⁹¹ Vö. ZIMMERLI, *Ezekiel*, 315.

⁶⁹² Diana Lipton ez alapján vonja le a következtetést a Ter 18 vizsgálata kapcsán, hogy az idegenek, a nem izraeliták az igazvolutokkal csak önmagukat lehetnek képesek megmenteni. Vö. LIPTON, *Limits of Intercession*, 32. Véleményünk szerint a három idegenre történő hivatkozásra azért lehet szükség, mert Izrael önmagát a „saját hajánál fogva” nem tudja kimenteni a bajból, mert elfogytak az igazak, vö. III. 3. iv.

⁶⁹³ Vö. BRUEGGEMANN, *A Commentary*, 141.

⁶⁹⁴ Vö. WHITE, R. E. O., *The Indomitable Prophet: A Biographical Commentary on Jeremiah: The Man, The Time, The Book, The Tasks*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1992, 60.

⁶⁹⁵ Vö. SCHÖKEL, *Anti-Moisés*, 250.

6. Összefoglalás

Tekintettel arra, hogy a maradék két parancs, amit Jeremiás próféta könyvében vizsgálni kívántunk, egyazon beszéd két csúcspontját jelentik, a két verset egy fejezeten belül tanulmányoztuk. Első lépésként megállapítottuk, hogy a Jer 14-15 történelmi háttére annyiban különbözni látszik az eddigi tiltásokétól, hogy ebben az esetben a nép egy éhínség formájában konkrét szorongatott helyzetet él meg. Találtunk ezután Jeremiás könyvének 36. fejezetében egy szárazságot, amikor a nép liturgikus keretek között imádkozik esőért, megvizsgáltuk tehát, összeköthetjük-e a Jer 14-ben olvasható prófétai imádságot a történelmi eseménnyel, erre pedig találtunk „bizonyítékokat,” noha ezektől az összekapcsolás teóriája nem vált megdönthetlenné. Ráadásul a datálás ebben az esetben is bizonytalan, különbségek mutatkoznak a TM és a LXX között, illetve azt is meg kellett állapítanunk, hogy a Jer 14-ben leírt „liturgia” biztosan nem ugyanaz az esemény, amelyről a 36. fejezetben értesülünk. Ez természetesen nem teszi lehetlenné, hogy a két beszámoló ugyanannak a szárazságnak az idején történt eseményeket mondjon el. Foglalkoztunk ezután a 14,7-ben található „házasságtörés” kifejezéssel, amely a szöveget a Jer 3. fejezetével is összeköti, abban pedig maga Isten beszél a nép házasságtöréséről, és arról, hogy mire van szükség a visszatéréshez.

A bűnvallomás fontosabb kifejezéseit is górcső alá vettük, beszéltünk annak provokatív retorikai stílusáról, foglalkoztunk azzal a nehézséggel, hogy nem minden esetben teljesen világos, ki a „beszélő” a dialogikus imádságban, említettük Jeremiás, a közbenjáró közösségvállalását a bűnösökkel, illetve reflektáltunk arra is, hogy közbenjáróként milyen érvekre támaszkodhat Isten meggyőzése során. Felhívtuk a figyelmet arra is, hogy a Jer 3-ban a házasságtörés után a visszafogadás feltételeként megfogalmazott kritériumok megvalósulni látszanak a Jer 14-ben található imádság alapján. Isten azonban nem bocsát meg, nem háritja el a közelgő büntetést. A 14,10-12 szókincse elárulja, hogy Isten „nem fogadja el” a népet, ez liturgikus kifejezés, a népet, mint Istennek szánt (áldozati) ajándékot mutatja be, amely azonban mégsem kedves Isten előtt. Megtiltja a közbenjárást a prófétának, nem fogadja el a nép bűnjét (ez azért különleges, mert a közösség bűjtje a Szentírásban igen gyakran eredményezi Isten megenyhülését), és nem fogadja el az áldozataikat sem, illetve egészen pontosan magát a népet nem fogadja el. Éhínségre és kardra ítéli a népet, amely két kijelentés tartalma a gyakorlatban is meg fog valósulni.

A közbenjárás sikertelenségének, a tiltás okának vizsgálatakor be kellett látnunk, hogy kevés határozott kijelentést tehetünk arra vonatkozóan, miért tiltja meg Isten harmadszor is a

prófétának, hogy közbenjárjon. Előfordult, hogy Istennek problémája volt a böjttel (vö. Iz), Jeremiás könyvében folyamatosan elégedetlen a templomi áldozatbemutató tisztaságával (ráadásul a fönt említett böjt is inkább tűnik a kultuszt kiegészítő cselekvésnek, mint önálló önmegtagadásnak), ezek azonban nem többek feltételezésnél. Amennyiben azonban elfogadjuk a Kr. e. 601-es dátumot, mint a nagy éhínség időpontját, úgy ismét találunk egy ismerős motívumot, amely segíthet magyarázni a tiltást: Jojakim király ugyanis ebben az évben pártol el Babilontól, miután Nebukadnezár seregének vissza kell vonulnia Mezopotámiába, hogy a hosszúra nyúlt hadjáratban harci eszközökből utánpótlást szerezzen. Jojakim ezen hűtlensége lesz az oka Kr. e. 597-ben Jeruzsálem első ostromának, azt pedig láttuk már az előző két fejezetben, hogy egy ilyen esemény kiválthatja a közbenjárás megtiltását.

Ezután vizsgáltuk meg a Jer 15,1-ben található isteni kijelentést, amely szerint a legnagyobb közbenjárók sem lennének képesek megmásítani Isten elhatározását, így a közbenjárás teljesen értelmetlen és fölösleges. Jeremiás imádsága hatástalan, mert YHWH שׁוֹמֵר e nincs többé a néppel. Tanulmányoztuk, mi a súlya ennek a kijelentésnek, és megállapítottuk, hogy Isten lényegében elszakad a néptől, amelyet egykor kiválasztott magának. Nem undorodik a néptől, ahogyan Jer kérdezi a 14,19-ben, azonban azok a büntetések, amelyeket kilátásba helyez a Lev 26-ban a nép szövetségsgzegése esetére, megvalósulni látszanak. Ráadásul az „elküldeni” és a „kimenni” kifejezések, amelyek egykor a nép szabadításának a szavai voltak, YHWH szájából a 15,1-ben az ítéletnek, és a válólevélre vonatkozó törvénynek a szavaivá válnak, esetleg reflektálva a nép bűnvallomására, amelyben házasságtörőnek nevezte magát. Az ítélet véglegesnek tűnik, a négy sors közül (halál, éhínség, járvány, száműzetés) mindenkit utolér egy. Tekintettel azonban arra, hogy – amint láthatjuk – kronológiai rendben (amennyiben elfogadjuk az események feltételezett dátumát) ezt a tiltást majd még követi egy másik (a Jer 11,14-ben található), ez a büntetés ténylegesen nem a nép elvetésének végérvényességét fejezi ki, az első ostrom után Jeruzsálem „állva marad.” Isten tehát esetleg első lépésben nem zúdítja rá a teljes haragját a népre, hanem azzal, hogy annak (csak) egy „részét” engedi beteljesedni, figyelmeztetni akarja Izrael fiait arra, hogy a Jeremiás által kijelentett ítélet beteljesedik, ha nem változtatnak a szövetségsgzegésen.

A 15,1-ben tehát Isten „végső” kijelentést tesz a közbenjárásra vonatkozóan. Nem a próféta elégtelensége okozza annak kudarcát, a legnagyobb közbenjárók együttes erőfeszítése sem hozna más eredményt. De ugyanígy eredménytelenek a nép kultikus cselekedetei is, a szövetség megszegésének állapota továbbra is fennáll. Ez okozza azt, hogy Isten lelke többé nincs ezzel a néppel, következésképpen el kell szenvedjék a szövetség megszegése esetére kilátásba helyezett átkokat. A szövetség megszegésének tartóssága, a helyes erkölcsi cselekvés

hiánya, illetve a nép állapotának akut jellege okozza Isten hajthatatlanságát a büntetésre vonatkozóan. Az első parancs megszegése konstans módon jelen van a nép életében a különböző isteneknek felajánlott áldozatok formájában, eközben a templomi kultusz is folyamatosan tisztátalan, hiszen nem teljesíti a kizárólagosságra vonatkozó kitétel, de a szövetséget és annak parancsait, köztük kiemelten az *ethoszra* vonatkozóakat is semmibe veszik. Júda történelmét vizsgálva pedig kirajzolódik a minta, mely szerint a nép és vezetői azonnal elhagyják az Isten által a szövetség nyelvén a túlélés érdekében kijelölt utat, amint erre lehetőségük nyílik. Ezekben semmilyen változás nem áll be, sem Jeremiás szavai, sem szimbolikus tettei, sem az Isten előtti könyörgés hatására.⁶⁹⁶ Nincs igaz, nincs ártatlan Júdában, a gyerekek sem, a papok és a próféták sem, a király sem. A következmény kalkulálható.

⁶⁹⁶ Vö. HEYINK, *Mediation*, o. n.

VIII. A közbenjárás megtiltásának okára vonatkozó magyarázatok

Miután egyenként megvizsgáltuk azokat az igehelyeket, amelyekben Isten megtiltja Jeremiásnak, hogy közbenjárjon, és igyekeztünk felfedni ennek okait az adott helyzetekben, a következőkben igyekszünk ismertetni azokat az értelmezéseket, amelyek a tiltások okait igyekeznek összefoglaló módon leírni. Ezt azzal a céllal tesszük, hogy ezáltal is jobban megértsük a közbenjárás természetét, valamint közelebb kerüljünk Jeremiás személyéhez, művéhez, prófétaságához, és ahhoz az Istenhez, akivel Jeremiás próféta küzd a népre kimondott ítélet elhárítása érdekében.

Első lépésként megvizsgáljuk azt az elképzelést, amely szerint a közbenjárást azért tiltja meg Isten, mert az értelmetlen, hiszen Ő már elhatározta, mit fog tenni, ezen az elhatározáson pedig senki és semmi sem változtathat. Megvizsgáljuk ennek kapcsán „Manassze bűnét,” mint olyan adottságot, amely végleg megpecsételte Júda sorsát, ahogyan erre a Szentírás több helyen utalni látszik. Rátéekintünk arra az elképzelésre is, amely a közbenjárás tiltását ideiglenes parancsnak tekinti a döntés megmásíthatatlanságára tekintettel, a város pusztulása után azonban a próféta majd ismét imádkozhat a népért, ahogyan teszi is ezt a Jer 42-ben.

Szándékunk szerint rá fogunk mutatni arra, hogy a Jer 42 prófétai közbenjárás, csak úgy, ahogyan a Jer 37, a kérdezőnek mindkét esetben információra van szüksége, azt pedig meg is kapja, vagyis nem arról van szó, hogy a próféta első esetben nem járhat közben, második alkalommal azonban igen, hanem arról, hogy a „közbenjárás” természete különbözik attól, mint amit általában a Szentírásban találunk.

Rámutatunk arra is, hogy a prófétaság lényegéhez tartozik, hogy a próféta igyekszik megváltoztatni a jövőt azzal, hogy arról, adott esetben annak tragikus természetéről prófétál, mert hite szerint ezzel megváltoztathatja a jelen döntéseit, amelyek értelemszerűen hatással vannak arra, ami a jövőben történni fog. Amennyiben a jövő lezárt, úgy a próféta küldetése válik értelmetlenné. Jeremiásnak nem azért kell újra meg újra pusztulásról jövendölnie, mert az be fog következni, hanem éppen azért, hogy az ne következzen be. Erre utaló szövegeket pedig számosan találunk Jeremiás könyvében. A próféta és Isten is abban reménykednek, hogy a nép megtér, Istennek pedig nem kell véghezvinnie mindazt, amivel megfenyegette a népet. Manassze bűne kapcsán pedig szándékunk bemutatni, hogy az nem egy személy tette, aki ezzel elrendelte és megpecsételte Júda sorsát, hanem egy kategória, a bűnök egy csoportjának megnevezése, amelyet a nép maga is szüntelenül elkövet, vagyis az ország pusztulásának valóban „Manassze bűne” az oka, azt azonban nem (kizárólag) Manassze, hanem elsősorban a nép követi el.

Ezután azt az elképzelést vizsgáljuk részletesen, amely szerint a tiltásoknak éppen az az oka, hogy a közbenjárások túlságosan befolyásolnák Istent, aki viszont végre akarja hajtani az ítéletet. A Szentírásban bőségesen találunk példát arra, hogy Isten igényli a közbenjárást, hogy meggondolhassa magát, és tudjuk azt is, hogy Ő természete szerint irgalmas Isten, aki nem leli örömét a büntetésben, Jeremiás könyvében is több alkalommal beszél arról, hogy nyitott a döntése megváltoztatására. Arra is rá kell azonban mutatnunk, hogy az nem látszik, hogy a közbenjárás lenne az az eszköz, ami rávehetné Isten a döntése megváltoztatására. Ráadásul, ahogyan az a többszöri tiltásból is kiderül, Jeremiás nem szűnt meg közbenjárni Isten kifejezett parancsa ellenére sem, így amennyiben a közbenjárás túlságosan nagy befolyással lett volna rá, Jeruzsálem nem pusztult volna el. Másrészt maga Isten nem arról beszél, hogy a közbenjárás túlságosan befolyásolná, hanem éppen arról, hogy nem befolyásolná még akkor sem, ha maga Mózes vagy Sámuel végezné.

Ezután végső lépésként bemutatjuk, hogy a közbenjárás nem önmagában áll, a Szentírásban általában komplex dialógus, amelyet a közbenjárás hatékonyságát befolyásoló események „vesznek körül.” A bűn döntés és cselekvés, ahogyan a megtérés is az, mindkettő objektív következményekkel jár, ahogyan látjuk ezt pl. azokban az esetekben, amikor egy-egy szereplő „tudtán kívül” követi el a bűnt, mint pl. Abimelek. A bűnt követő negatív következmények láncolatának megállítása a közbenjáró célja, amelyek egyszersmind (legalább részben) Isten büntetései is, de amelyeket Ő maga eltörölhet.

Jeremiás korában pedig a nép döntései hozzák közel a büntetést, ez ellen pedig a próféta közbenjárása nem mindenható eszköz. (Ezen a ponton pedig ismét egy lépéssel egyértelműbbé válik, hogyan függ össze vallás és politika az ókori Izrael számára.) Szükség lenne a nép megtérésére, amelyre azonban nem mutatkozik sok esély, amikor pedig mégis, rövid időn belül ismét letérnek az életet jelentő útról, ami ismételten csalódás Jeremiás és Isten számára. Nem Isten döntése tűnik megmásíthatatlannak, hanem a nép döntése, amelynek a következményei legalábbis a próféta számára kalkulálhatóak. A közbenjárás okozhatná a büntetés elodázását, ez azonban nem eredményezné a nép megtérését, hanem csak a szövetségseges elmélyülését, amennyiben Jeruzsálem a büntetés felfüggesztését azoknak az isteneknek köszönné meg, amelyek nem léteznek, ezzel pedig a nép maga is egyre közelebb kerülne a nemlétezéshez. Ezt kétféleképpen lehet megakadályozni: megtéréssel, vagy az ítélet végrehajtásával. Közbenjárással nem.

1. Isten ítéletre vonatkozó döntése megmásíthatatlan

Amikor az előző fejezetekben leírt tiltások okait próbáljuk megérteni, sokan hajlanak arra a megoldásra, mely szerint egyszerűen túl késő.⁶⁹⁷ A nép túlságosan kemény szívű, kitartanak a gonoszságban, semmi jelét nem mutatják, hogy helyre akarnák állítani a szövetséget. De ha még akarnák is, kérdés, hogy ez egyáltalán lehetséges-e, nem romlott-e meg olyan mértékben a kapcsolat, hogy immár kijavíthatatlannak minősül.⁶⁹⁸

Istennek pedig elege van abból, hogy újra meg újra megkönyörül, mert láthatóan semmi eredménye nincs, sőt, ez csak felbátorítja a népet arra, hogy a szövetséggel ellentétes módon cselekedjen. Isten türelme elfogyott, nem akar többé beszélni a népével, elhatározta, hogy mit fog tenni (ez a magatartás leginkább a Jer 15-ben érhető tetten),⁶⁹⁹ a prófétának ezt meg kell értenie, és ezzel összhangban kell cselekednie. A nép eljátszotta a megtérés lehetőségét, a próféta tehát nem imádkozhat a továbbiakban a nép számára irgalomért, mert „azok az idők elmúltak.” Isten eldöntötte, mit akar tenni, és azt meg is fogja tenni.⁷⁰⁰ Nincs több párbeszéd, Jeremiás a nép oldaláról már nem kommunikálhat Isten felé,⁷⁰¹ mostantól Isten ítéletet hirdető monológját kell közvetítenie, amíg az be nem következik.⁷⁰² A katasztrófa elkerülhetetlen, a prófétának pedig erre kell felkészítenie a népet.

i. Manassze bűne

Már korábban, Éli házának sorsa kapcsán is láttuk azt, hogy Isten, ha el is ítél valakit, vagy valakiket, a büntetés nem feltétlenül érkezik azonnal. (Az Élire kimondott átkot követően három generáció múlik el, mire az átok beteljesedik.) A Jer 15,4 feltárja, hogy Isten valójában már régen elhatározta azt, ami a nép életében csak most következik. Az ok: Manassze bűne.⁷⁰³

A 2Kir 20,21 tájékoztatja az olvasót arról, hogy Hiszkija után annak 12 éves fia, Manassze lesz a király. Manassze, szemben apjával, aki hűségesen követte az Urat, azt teszi, ami gonosznak számít az Úr szemében. Ötvenöt évig uralkodik, és ez alatt a rengeteg idő alatt apja minden eredményét megsemmisíti. Ekkor határozza el Isten, hogy azt teszi Jeruzsálemmel,

⁶⁹⁷ Vö. WIDMER, *Standing*, 383.

⁶⁹⁸ Vö. uo., 356.

⁶⁹⁹ Vö. ALLEN, *Jeremiah*, 170.

⁷⁰⁰ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 580., WINKEL, *Prophetic Tradition*, 217., és MCCONVILLE, *Judgment and Promise*, 50-51.

⁷⁰¹ Vö. BALENTINE, *Prophet of Prayer*, 333.

⁷⁰² Vö. BALENTINE, *Reassessment*, 171.

⁷⁰³ Vö. MCCONVILLE, *Judgment and Promise*, 51.

amit Szamariával is tett (2Kir 21,13). Ez a döntés azután már végighúzódik Júda sorsán. Úgy tűnik, bármit tesznek is, a vég elodázható, de el nem kerülhető.

Amikor Jozija király megkezdi a reformokat, Hulda prófétaasszony értesíti arról, hogy Isten örül ugyan a döntésének, de ez a véget nem fogja megváltoztatni (22,16-17). Hulda ugyan név szerint nem említi Manasszét, de a 2Kir, bármilyen jó véleménnyel van is Jozijáról, és bármilyen magasztos szavakkal ecseteli az erényeit és a tetteit, egyetlen másodperce sem feledkezik meg arról, hogy: „az Úr izzó haragja nem csillapult, amely egykor fellobbant Júda ellen azok miatt a botrányok miatt, amelyekkel Manassze bosszantotta.” (2Kir 23,26).

Ugyanez a motívum jelenik meg a Jer 15,4-ben: Manassze bűne, ami a véget elkerülhetetlenné teszi. A királyok könyvei egyértelműek a végrehajtás tekintetében. Amikor Isten „rosszat hoz” (a kifejezés a ברא hifil és a רעה), amennyiben a kifejezésnek Isten az alanya, mindig bekövetkezik. Így volt ez már Acháb idejében, akinek a böjtje hatására Isten elhalasztotta ugyan, de fel nem függesztette a végrehajtást (1Kir 21,29), de ugyanezt mondja Manassze gonoszsága miatt (2Kir 21,12), Hulda ugyanezekkel a szavakkal mutatja be, hogy amikor Isten kijelenti, hogy rosszat hoz, meg is teszi (2Kir 22,16), és Jeremiás könyvében is látható, hogy nincs menekvés (4,6; 6,19; 11,11; 11,23; 19,3; 19,15; 23,12). Első ránézésre tehát úgy tűnik, Manassze tettei megpecsételték Júda sorsát, a közbenjárás értelmetlen, mert Isten nem változtatja meg a döntését.

ii. A közbenjárás megtiltásának feltételezett időbeli korlátai (Jer 37 és Jer 42)

A fent ismertetett, az ítélet végérvényességét feltételező teóriához kapcsolódik a 37. és 42. fejezet értelmezésének kérdésköre is, amennyiben ezekben a fejezetekben Jeremiástól közbenjárást kérnek, ő pedig imádkozik Istenhez, aki válaszol neki. Többen úgy vélik, hogy a közbenjárás tiltása a város lerombolásáig érvényes, azt követően a próféta ismét gyakorolhatja ezen feladatát, ahogyan ez a Jer 42-ben történik,⁷⁰⁴ a 37. fejezet viszont még a katasztrófa előtt játszódik, így abban az esetben, bár az új király, Cidkíja közbenjárást kér, ítéletet kap.⁷⁰⁵

Akkor történik mindez, amikor a fáraó serege közeledik Jeruzsálem felé, a káldeusok pedig, amikor ezt megtudják, elvonulnak a Szent Város alól (Jer 37,5). Isten üzenete azonban egészen világos, Egyiptom hazamegy, Babilon pedig lerombolja a várost (37,7-8). Még ha csak

⁷⁰⁴ Vö. WINKEL, *Prophetic Tradition*, 218.

⁷⁰⁵ Vö. uo.

néhány sebesült babiloni marad is a város alatt, az akkor is égni fog (37,10). Az ítélet továbbra is megmásíthatatlan.⁷⁰⁶

Ezzel szemben állni látszik a 42. fejezet, amelyben Jeruzsálem pusztulása után a nép maradéka keresi fel Jeremiást, hogy útmutatást kérjen tőle. Ebben az esetben Jeremiás már imádkozhat a népért, Isten üzenetének pedig az első fele pozitív hangvételű. Amennyiben a nép Júda földjén marad, nem kell félnen Babilon királyától, mert Isten fel akarja építeni őket (Jer 42,10-11). Csak akkor kell félniük az ítélettől, ha úgy döntenek, ahelyett, hogy maradnának, Egyiptomba szöknek (42,14-18). Úgy tűnik tehát, mivel a város lerombolására vonatkozóan Isten döntése végérvényes volt, hiába a király kérése, a népért mondott imádság hasztalan, az ítélet marad.⁷⁰⁷ Annak beteljesülése után azonban már van lehetőség arra, hogy Isten irgalmat ígérjen a maradéknak.⁷⁰⁸

Van azonban néhány problémás pont ezzel az érveléssel. Az igaz, hogy Jeremiás könyvében a פלל hitp. + בעד közbenjárást jelent (Jer 7,16; 11,14; 14,11; 29,7; 37,3; 42,2; 42,20). A közbenjárás kérése, vagyis a veszély elhárítására vonatkozó kísérlet viszont olyankor tűnik időszerűnek, amikor a nép veszélyben van (vö. többek között Hiszkija, aki akkor jár közben a népért, amikor Assíria királya megérkezik Jeruzsálem elé, 2Kir 19). Amennyiben a babiloni sereg elvonulását az ostrom szüneteltetésének, vagy, amiben Jeruzsálem reménykedett, befejeztének tekintjük – amire jó okunk van, az érkező egyiptomi seregekről ugyanis azt mondja Isten, azért jönnek, hogy segítsenek (37,7) – úgy a város éppen az adott pillanatban *szabadult fel* a veszély alól. Ebben a helyzetben nem valószínű, hogy az általános értelemben vett közbenjárás kérése volna a jeruzsálemi király célja Jeremiás megkeresésével.

A 37,6 pedig egy további támpontot ad a megkeresés céljára vonatkozóan, Isten ugyanis azt mondja, a király elküldetett Jeremiáshoz, hogy keresse Istent (שר). A Szentírásban amennyiben egy uralkodó keresi Istent egy prófétán keresztül, olyankor konkrét kérdésben vár tanácsot. Így tesz Jozafát, amikor háborúra készülve azt kérdezi, van-e prófétája Istennek, akinek a segítségével meg lehetne kérdezni Őt (1Kir 22,5.8). De ugyanezt rója fel Elizeus, amikor meghallja, hogy Ahaszja leesett a tetőről, és azt akarja megtudakolni Baal-zebubtól, hogy életben marad-e (2Kir 1,3.6). Ismét Jozafát keres útmutatást az Úrtól, amikor Moáb királya elfordul Jórámtól, Izrael királyától, aki Edom királyával és Jozafáttal a pusztában reked a bosszúhadjáraton víz nélkül (2Kir 3,11). Ben-Hadad, Arám királya a betegsége miatt kérdezi az Urat Elizeus által (2Kir 8,8, ezeket az eseteket említettük már, ld. III. 2. iv. 3), Jozija pedig

⁷⁰⁶ Vö. uo., 219-220.

⁷⁰⁷ Vö. uo., 221-222.

⁷⁰⁸ Vö. HOLLADAY, *Jeremiah 1*, 256.

Hulda által kér útmutatást a templomban talált könyvre, illetve annak tartalmára és az ezzel kapcsolatos teendőkre vonatkozóan (2Kir 21,18). A Jer 21,2-ben is ezt a kifejezést használja a próféta, amikor Cidkija elküldi az embereit, hogy megkérdezzék Jeremiástól, tesz-e Isten csodát Babilon seregei ellen. Valószínű tehát, hogy a király a 37. fejezetben leírt szituációban sem „csupán” közbenjárást vár a prófétától, hanem egy konkrét kérdésre adandó választ. Amint korábban említettük, Júda kicsi ország nagyhatalmak között. A túlélése nagyban függ attól, mikor melyik nagyhatalomnak veti alá magát. Cidkija kérdése tehát valószínűleg arra vonatkozik, mit jelent a babiloni seregek elvonulása és az egyiptomi sereg érkezése. Erre a kérdésre pedig elégséges választ kap.

Ebből a szempontból a 37. fejezet nem különbözik érdemben a 42-től, amennyiben a kérdező a prófétától isteni útmutatást vár (vö. „mutassa meg nekünk az Úr, a te Istened azt az utat, amelyen járnunk kell, és azt, hogy mit kell tennünk”, Jer 42,3), azt pedig, tehát a döntés meghozatalához szükséges információt meg is kapja a próféta közvetítése által. Kétségtelen, nyelvezetét tekintve a Jer 37-ben található prófécia nyers és szélsőséges, a 42-ben enyhe és pozitív. Máskülönben azonban nem látjuk, hogy a közbenjárásra vonatkozó tiltás a pusztulás előttre vonatkozna, mivel nem látunk lényegi különbséget a két fejezetben a megkeresések és a közbenjárások természete között. Amennyiben a Jer 42-t sikeres közbenjárásnak tekintjük, úgy a 37-et is annak kell minősítenünk.

Emellett szólnunk kell még ezzel a véleménnyel kapcsolatban a Jer 15,19-21-ről is, amelyben Isten azt mondja a prófétának, hogy később majd „újra” közbenjárhat, mivel Isten azt a kifejezést használja, hogy „újra előttem állsz majd.”⁷⁰⁹ Van azonban más lehetséges értelmezése is ennek a szakasznak. Miközben kétségtelen, hogy nem sokkal korábban, a 15,1-ben az „Isten előtt állás” a közbenjárás kifejeződése volt, de a háromszori tiltás, Jeremiásnak a nép körében betöltött pozíciója és a Jer 15,19-21 közvetlen kontextusa alapján azt is feltételezhetjük, hogy a próféta egy időre felhagyott Isten szolgálatával (erről részletesebben ld. IV. 3. iii., vö. a 20,9, ami alapján szükségessé válik, hogy Isten újra bevezesse a szolgálatba). Isten pedig azzal bízta meg, hogy az Ő szája legyen, ne a népé: „nekik kell hozzád térniük; te ne térj hozzájuk!” (Jer 15,19.) Vagyis legfőképpen ezen utolsó kijelentés alapján nem látszik valószínűnek, hogy Isten a közbenjárás szolgálatába kívánja később visszaállítani Jeremiást.

⁷⁰⁹ Vö. BALENTINE, *Prophet of Prayer*, 339., és MCCONVILLE, *Judgment and Promise*, 72.

iii. Ezen interpretáció korlátai

El kell ismernünk, hogy a tiltások fent ismertetett értelmezése támogatásra talál egyes szentírási szakaszokban. Mégis, egy ilyen magyarázattal kapcsolatban több kérdés is felmerül. Tudomásunk van arról, hogy noha az Izrael letelepedését megelőző Kánaánban a jövendőmondás a mediátorok eszköztárába tartozott (vö. II. 1. i.), az izraelita próféta önértelmezése azonban ettől némileg különbözik. Az imádságból táplálkozva, az erkölcs elsőbbségére hívja fel a figyelmet, az üzenete elsősorban a jelen pillanatnak szól.⁷¹⁰ A jövőre vonatkozó átkok és fenyegetések alapvetően didaktikai eszközök,⁷¹¹ melyek hármas célt szolgálnak: egyrészt a jövőbeli harag fenyegetésének hatására a jelen pillanatban lehetőség nyílik arra, hogy a hallgató irgalomért imádkozzon. Másrészt ugyanez a jövőbeli harag bűnbánatra készítet. Harmadrészt pedig, és legfőként a jövőbe tekintés legfontosabb célja a jelenben elkövetett tettek és a jövőbeli események közötti kapcsolatra rámutatva megtanítani a népet a jelenben megragadható erkölcsi felelősségre, amely által kikövetkeztethetővé, sőt megváltoztathatóvá válik az események folyása, vagyis a jövő.⁷¹²

A próféta ismeri a szövetséget, ismeri annak kitételeit, látja a nép életét, ebből von le következtetéseket. A jövő nem kiterített térképként hever előtte. Inkább azt látja, „merre tartanak az események. Ez a prófétálás célja. A héber időfelfogás minden egyéb magyarázatot kizár.”⁷¹³ Vagy egyszerűbben megfogalmazva, a próféta elsődleges célja, hogy a jelenben segítse a helyes döntés meghozatalához a népet, amelyhez küldve van. A jövő ennek a feladatnak a szolgálatában áll.⁷¹⁴ *A jövő újraformálásának módja: a jelen reformja.*⁷¹⁵

Ebből következik az első és talán legfajszínűsőbb probléma a fent vázolt teóriával. A jövő annak megfelelően változik, ahogyan a nép a jelenben dönt. A próféta ezt a jelen döntést akarja befolyásolni. Ha azonban Isten már eldöntötte, mi lesz a nép sorsa, értelmetlenné válik a próféta munkája, hiszen a jelen döntésektől független az, ami történni fog.⁷¹⁶

Egyesek figyelembe veszik ezt a problémát, és igyekeznek megválaszolni azzal, hogy az ítélet hirdetése azért feladata továbbra is a prófétának, hogy ez által felkészítse a népet. A párbeszéd véget ért, Isten ítélete monológjának van itt az ideje. Csakhogy, amint azt korábban említettük, éppen az a nehézség, hogy a nép nem hajlandó hallani, nem hajlandó figyelni

⁷¹⁰ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 574. és VAWTER, *Bevezetés*, 320.

⁷¹¹ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 579.

⁷¹² Vö. MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972.

⁷¹³ TRESMONTANT, C., *A Study of Hebrew Thought*, Desclee Company, New York 1960, 27. Idézi VAWTER in *Bevezetés*, 316.

⁷¹⁴ Vö. MOTYER, *Prophecy, Prophets: III. True and False Prophets*, 972.

⁷¹⁵ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 567. A kiemelés saját.

⁷¹⁶ Vö. MILLER, *They Cried*, 280.

Istenre, így a monológoknak sincs semmi értelme. Persze, utólag ez esetleg revideálhatná a próféta megítélését, amennyiben az események bekövetkeztével ő maga igaz prófétának minősül, ez azonban nem vigasz Jeremiás számára sem (nem az tűnik céljának, hogy később majd elismerjék, hanem hogy megmentse a várost), ezen cél elérésére pedig esetleg lett volna más megoldás, amely nem teszi ki őt folyamatosan közvetlen életveszélynek. De Jeremiás viselkedéséből sem ez következik, amennyiben a próféta ismételten újakezdi a közbenjárás végzését. Így vagy folyamatosan félreérti Isten szándékát, vagy tudatában van annak, hogy a jövő igenis még mindig megváltoztatható.

Jeremiás könyvében találunk erre példákat. Amennyiben a fentebb vázolt kronológiát elfogadjuk, abban az esetben a 14,11-12-ben és 15,1-4-ben található „végérvényes” kijelentések nem az utolsók a tiltások sorában, időrendben a 11,14-ben található tiltás lenne az. Jeremiás küzd a népért. De maga Isten is elárulja, hogy az ő szemében sem lezárt Júda sorsának kérdése. A 17. fejezetben a szombati nyugalom megtartásáról beszél, és arról, hogy ha a város elkezdi megtartani a szombatokat, akkor Jeruzsálemnek mindig lesz lakója (17,24-26). Néhány verssel később a fazekas munkáját nézve Isten kifejti a prófétának, hogy ahogyan a fazekas a félresikerült edényt újakezdi, úgy ő is időnként elhatározza, hogy egy nemzetet vagy országot gyökerestül kitép. De ha a nemzet elhagyja a gonoszságát, Isten is meggondolja magát (18,7-8). Észre kell vennünk a király és a próféta párbeszédét is Jeruzsálem ostroma közben. A király titokban beszél Jeremiással, aki ugyanazt mondja neki, mint az összes korábbi alkalommal: „Így beszél YHWH, a seregek Istene, Izrael Istene: ha valóban kimész Babel királyának tisztjeihez, élni fog a lelked és ez a város nem gyűjtatik fel tűzben, és élni fogsz te is, a házad is.” (Jer 38,17.) A királynak tehát még ebben a pillanatban is van választása, és a lehetőség, hogy a város és a templom nem pusztulnak el, az ostrom idején is fennáll.

Jeremiás tehát továbbra sem adja fel, hogy megmentse a várost, és a népnek legalább egy részét, a helyes döntésre pedig az utolsó pillanatig van lehetőség. Ezért küldi Isten a prófétát a néphez, ezért vállalja Jeremiás újra meg újra a veszélyt, ezért akarja megváltoztatni a jelent, és ez által a jövőt Isten és Jeremiás. Nincs más eszköze, csak az isteni szó, és a remény, hogy hallgatni fognak rá. Ezért YHWH, miután beszédet intézett (értelemszerűen Jeremiás ajka által) a néphez, amelyben az egyiptomi szabadulástól elkövetett engedetlenségeikre hívja fel a figyelmet, és arra, hogy nem hallgattak sem rá, sem a prófétákra, azt mondja Jeremiásnak: „mindezeket a szavakat el fogod mondani nekik, és nem fognak meghallgatni.” (Jer 7,27.) A 7,23-27 négy alkalommal használja a *שמעו* igét, ebből háromszor annak kifejezésére, hogy a nép nem hall, ezen kívül még kétszer mondja Isten a prófétának, hogy nem fordították oda a fülüket.

Ráadásul tudatában van, hogy amikor Jeremiás ezt elmondja a népnek, akkor sem lesz más az eredmény.

Ebben a szakaszban ott van a válasz a miért kérdésre. A válasz arra, miért kell a prófétának továbbra is hirdetni Isten szavát, nem az, hogy ezáltal felkészíti őket arra, ami következik. Mivel nem hallgatnak rá, értelemszerűen nem tudja felkészíteni őket. Az ítélet feltételezett monológja „pusztába kiáltó szó,” hiszen a nép nem hallja meg. A válasz nem ez. A válasz így hangzik: *hátha mégis*. A próféta nem abban reménykedik, hogy a nép majd igazat ad neki a katasztrófa után (ha ebben reménykedik, csalódnia kell, vö. Jer 44), hanem abban, hogy *hátha mégis*. Más eszközt nem kapott Istentől, csak a szavakat, amiket hirdetni kell, de minden alkalmat megragad, hogy amikor Istentől már nem nyerhet több időt, a még rendelkezésére álló alatt valahogyan eltérítse az események menetét arról a „vágányról,” amely a pusztulásba vezet. Ezért mutatja be őt a 2Mak úgy, mint aki testvéreinek a barátja, aki sokat imádkozik a népért. Jeremiás még az utolsó pillanat után is, a süket fülek ellenére is mondta, amit mondania kellett. Sosem szűnt meg cselekedni a népéért. Ezért ő a nagy közbenjáró. És ezért nem elégséges az a válasz, hogy azért tiltja meg Isten Jeremiásnak a közbenjárást, mert már elhatározta a város pusztulását, ez a döntése pedig megmásíthatatlan. (Miközben elismerjük, hogy ez a megközelítés lehet egyes szakaszok alapvető jelentésének a helyes megértése.)

Amennyiben az általunk vázolt a helyes megértés, hogyan kell közelítenünk „Manassze bűnéhez?” Egyrészt látnunk kell, hogy a nép maga is, Jeremiás működése közben folyamatosan tesz azért, hogy az átok beteljesedjen. Manassze bűne nem személyes bálványimádás, hanem a kultusz beszennyezése, ami folyamatosan zajlik (és elítélésre kerül) Jeremiás könyvében.⁷¹⁷ Nem az a helyes megértése a kifejezésnek, hogy Júda királya vétkezett, ennek a következményei pedig most megállíthatatlanul hullanak a nép fejére. Ők ugyanis ugyanezt a bűnt követik el újra meg újra.⁷¹⁸ Ezt a megértést támogatja az a tény is, hogy „Manassze bűnének” van egy párhuzama a Héber bibliában, ez pedig „Jeroboám bűne.” Az 1Kir 14,16 azt ígéri, hogy Isten Izraelt száműzetésbe küldi Jeroboám bűne miatt. Később pedig, miközben a szent szerző értékeli a különböző északi királyokat, megfogalmazza, hogy Jeroboám ösvényén jártak, *ugyanazokat a bűnöket elkövetve*, amiket ő (vö. 1Kir 15,34; 16,19.26; 2Kir 3,3; 10,31). Vagyis a „Jeroboám bűne” kifejezés nem kizárólag, sőt, nem elsősorban az ő személyes vétkére utal, hanem ez egy „kategória” elnevezése. (Kétségtelen, a Jer 15,4 nem említ bűnt Manassze kapcsán, hanem arról beszél, amit „ő [Manassze] tett Jeruzsálemben,” ez azonban meglátásunk szerint a lényegi pontot nem érinti, mivel ez a kijelentés is érthető olyan módon, hogy az ne

⁷¹⁷ Vö. MCKANE, *Critical and Exegetical*, 335.

⁷¹⁸ Vö. uo., 336.

annullálja a nép felelősségét az események alakulásában.) Ennek a megközelítésnek bizonyítéka az is, hogy egy Targum később, éppen a Jer 15,4-gyel kapcsolatban jegyzi meg, hogy a nép elítélésének oka az volt, hogy nem tértek meg, ahogyan Manassze (vö. 2Krn 33,12-13).⁷¹⁹ Emiatt történik, hogy a kapcsolat Isten és a nép között sosem látott módon meggyengül. Olyannyira, hogy YHWH שׁפּוֹט-e többé nincs a néppel.⁷²⁰

A mi meglátásunk szerint nem beszélhetünk arról, hogy Manassze tettei determinálták, hogy mi fog történni. A Szentírás tökéletesen tisztában van a bűn közösségi jellegével, nem pusztán térben, de időben is. Nem véletlen, hogy Jeremiás is bevallja az atyák bűneit is (Jer 14,20). Amikor Isten arról beszél a Kiv 20,5-ben és 34,7-ben, hogy a szülők gonoszságát “meglátogatja” a gyermekek és a gyermekek gyermekei fölött, a harmadik és negyedik generációig, annak nem pusztán az a magyarázata, hogy a büntetést kiterjeszti rájuk is.⁷²¹ Az első teremtéstörténetben az ember, aki Isten képmására teremtett, osztozik Istennel annak aktivitásában, erejében és felelősségében. A király nem csak közvetlenül uralkodik a királyságban, hanem képviselői által is, akik osztoznak a király hatalmában. Az ember Isten képviselőjeként uralkodik a tenger halai, az ég madarai és a szárazföldi állatok fölött. Ahogyan a zsoltár is megemlékezik erről: „az egek YHWH egei, de a földet átadta az emberek fiainak.” (Zsolt 115,16.) Éppen úgy, ahogyan Isten az embert a saját képmására teremtette (Ter 1,26-27), az ember is a saját képére és hasonlatosságára alkotja az utódját (vö. Ter 5,3, az egyetlen hely a Szentírásban az ember megteremtésén kívül, ahol צֶלֶם és דְמוּת együtt szerepelnek). Ahogyan az ember birtokol bizonyos isteni minőségeket és hivatalokat, az ő utódai is birtokosai az ő tulajdonságainak, képességeinek. (Erre fájdalmas példa Dávid gyermeke, aki az ő házasságtörésének az objektivációja.)

Amennyiben pedig ezt az ókori gondolkozás adottságának tekintjük, már látjuk, hogy Jeruzsálem Manassze “hűséges” leányának bizonyult, amennyiben készségesen követi az “apja” útjait, vagyis úgy cselekszik, ahogyan egykor Manassze.⁷²² El kell ismernünk, hogy

⁷¹⁹ Vö. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 722.

⁷²⁰ Vö. WIDMER, *Standing*, 383.

⁷²¹ Vö. SCHREINER, *Ószövetség*, 258-259. Schreiner szerint egyébként a négy generáció azok, akikre közvetlenül hat a bűn, mert együtt élnek az elkövetővel.

⁷²² Manassze bűne kapcsán még néhány nehézséget említenünk kell. Az utalások Manassze bűnére esetleg a Dt szerző vagy szerkesztő interpretációi a nemzeti katasztrófára vonatkozóan, feltételezhetően Jeremiás működéséhez képest nem sokkal, de később. (A 2Krn nem említi, hogy Isten azért akarná megbüntetni Jeruzsálemet, amit Manassze tett, vö. 2Krn 33,7-8.) Hulda jóvendölése, amennyiben tónusában valóban annyira sötét lett volna, amennyire azt a 2Kir-ban olvassuk, nem valószínű, hogy arra indította volna Joziját, amit aztán ténylegesen a király tett. A prófétaasszony jóvendölésének „közvetlen” hatására Jozija összehívja Jeruzsálem véneit, és „újraköti” a szövetséget (2Kir 23,1). Az eredeti prófécia feltételezhetően „bátorítóbb” hangvételű lehetett. (Az esemény hitelessége mellett szóló érv, hogy annak éppen a király békés halálára vonatkozó kitétele végül nem teljesült.) Vö. COGAN – TADMOR, *II Kings*, 295. A Manasszéval kapcsolatos megjegyzésekre vonatkozóan a 2Kir 21,7-9, ahol még van remény, talán ismert volt Jozija előtt (vö. 2Krn 33,7-8). Vö. COGAN –

kapcsolatban Manassze bűnével, az interpretáció, amely szerint ő „tehet” arról, hogy Isten többé már nem volt hajlandó megváltoztatni az ítéletre vonatkozó döntését, valóban egyike lehetett az események száműzetés-korabeli megértésének. (Ez segített többek között megvédeni Isten hatalmasságát. Nem arról van szó, hogy gyengének bizonyult, aki nem képes arra, hogy megvédje a népet, hanem elég hatalmasnak ahhoz, hogy egy másik népet is a saját céljaira, eszközként használjon fel, hogy megbüntesse Júdát. A prófétája sem gyengének mutatkozik a közbenjárás, az ítélet elhárítása kudarcában, hiszen a közbenjárás meg volt tiltva. Mivel pedig a próféta nem tehetett, így az nem is lehetett hatékony.) Mégis, az, ahogyan a Héber Biblia használja a kifejezést, inkább azt az értelmezést támogatja, mely szerint a tény, hogy a népnek Manassze bűne miatt kell szenvednie, nem azt jelenti, hogy „pusztán” az ő tetteinek következményeit szenved, hanem „Manassze bűne” elsősorban a bűn egy kategóriája, amelybe a nép is ismételtelen beleesik, amikor ugyanazt teszi, amit Manassze tett. Ez nem azt jelenti, hogy Júda istentelen királya ne lenne felelős azért, ahol a jelen helyzetben a nép tart. Júdát azonban nem azért éri a büntetés, amit Manassze tett, hanem azért, mert ők pontosan ugyanazt teszik. Nem térnek meg,⁷²³ túlságosan belemerültek a bűn “mocsarába,”⁷²⁴ az állapotuk pedig érdemben megváltoztathatatlanok tűnik.⁷²⁵

TADMOR, *II Kings*, 271. Azt is meg kell említenünk, hogy Manassze bűnének leírása, és Isten szavai a 2Kir 21,1-16-ban igen hasonlóak Jeremiás beszédéhez a Jer 19,3-13-ban. Mindkét szöveg utal a büntetésre, amellyel Isten sújtja Jeruzsálemet, és ennek kapcsán mindkét szöveg említi a fül csengését (majdnem teljes szó szerinti egyezés, Jer 19,3 // 2Kir 21,12); ártatlan vér ontását (Jer 19,4 // 2Kir 21,16); magaslati helyek építését Baalnak (הנה + במה + בעל, Jer 19,5 // 2Kir 21,3); a fiak tűzbe küldését (Jer 19,5 // 2Kir 21,6); a város elését ellenségei kezétől (Jer 19,7 // 2Kir 21,14); az ég egész seregét (Jer 19,13 // 2Kir 21,3). A hasonlóságok alapján akár közvetlen irodalmi függésre is következtethetünk, de azt mindenképpen megállapíthatjuk, hogy a két beszéd között a hasonlóságokat nem lehet figyelmen kívül hagyni. Ehhez még hozzá kell vennünk egy harmadik szöveget, amely Szamaria pusztulását foglalja össze, illetve annak okairól beszél, említve a magaslati helyeket (2Kir 17,9), Baal szolgálatát (17,16), a fiak és leányok tűzbe küldését (17,17), valamint az ég egész seregét (17,16). Úgy látszik, hogy ez a leírás, vagy annak kifejezései modellként szolgálhattak úgy Jeremiás számára, mint a Dt redaktornak. (A fül csengése azért is jelentős, mert három fontos ítéletet fogalmaz meg ezzel a kifejezéssel a Héber Biblia. Isten ezt először Sámuelnek mondja, amikor világossá teszi, hogy betölti Éli házán az átkot, másodsor akkor használja a Szentírás, amikor Isten kinyilvánítja Jeruzsálem sorsát Manassze bűnének összefüggésében, harmadik alkalommal pedig Jeremiás szájába adja a kifejezést egy olyan prófécia keretei között, amelyben nem szerepelnek feltételes módok a város sorsára vonatkozóan, vö. Jer 19). Vagyis Manassze bűnének leírása és Szamaria pusztulása alapján Jeremiás szavai is sugallhattak végérvényességet. Amennyiben azt feltételezzük, hogy egy Dt szerkesztés nem sokkal Jeremiás működése után hozzányúlt a 2Kir 21-hez, vagy legalábbis egy részéhez (talán Isten döntését konkretizálta a 2Kir 21,10-15-ben), akkor feltételezhetjük, hogy nem csak a 2Kir 17 szövegével volt tisztában, amely Szamaria sorsát mutatja be, hanem Jeremiás jóvendölését is ismerhette. Ebben az esetben pedig az is lehetséges, hogy a próféta beszéde hatással volt arra, ahogyan nem sokkal a nemzeti katasztrófa után megértették annak okait, vagyis Manassze bűnének „teológiája” idővel továbbfejlődött. Jeruzsálem bukása után a Deuteronomisztikus Történeti Mű szerkesztői esetleg úgy értették meg a Jer 15,4-et és más kapcsolódó szövegeket, mint amelyek Isten döntése megmásíthatatlanságáról beszéltek, a város pusztulása előtt azonban ezek a kijelentések esetleg kevésbé bírtak ilyen mértékben determinatív jelentéssel.

⁷²³ Vö. WINKEL, *Prophetic Tradition*, 223.

⁷²⁴ Vö. NICHOLSON, *Prophet Jeremiah*, 135.

⁷²⁵ Vö. POLK, *The Prophetic Persona*, 101.

A kapcsolat olyan fázisba lépett, amikor a közbenjárás elodázhatná a büntetést, de éppen az elodázás tűnik értelmetlennek, mert nem eredményezné azt, ami a legfontosabb funkciója: időt adni a népnek, hogy bűnbánatot tartson és megtérjen. Sőt, Jeremiás kénytelen rádöbbenni, hogy éppen úgy, ahogyan a kusita nem képes megváltoztatni a bőre színét, vagy a leopárd a foltjait (Jer 13,23), a nép *képtelenné vált arra, hogy megtérjen*.⁷²⁶ Mivel pedig ez a helyzet, Istennek végbe kell vinnie, amelyet egy ilyen helyzet esetére kilátásba helyezett.⁷²⁷ Új szövetségre van szükség, amely a szívekbe íratik.⁷²⁸ Akkor majd Isten visszahozza a népet mindenhonnan, jót tesz velük (ellentétben azzal, amit Jeremiásnak mond a 14,11-ben) örömet leli majd bennük, elülteti őket az ígért földjén hűséggel, egész szívével és egész ψ -ével (32,40-41). Addig azonban a „hátha mégis” principiuma és a büntetés közeledése érvényesül.

2. Istent a közbenjárás eltérítené a büntető szándékától

Amint bemutattuk, az az elképzelés, mely szerint Isten elhatározta magát, ez az elhatározása pedig megmásíthatatlan, a közbenjárás azért fölösleges, mert végeredményben értelmetlen, bár a Szentírásban valóban fellelhető magyarázat, több szempontból kifogásolható. Ezzel a megközelítéssel bizonyos szempontból szemben áll az a feltételezés, mely szerint Isten éppen azért tiltja meg Jeremiásnak, hogy közbenjárjon, mert pontosan tudja, milyen hatással van rá a közbenjárás, de végre akarja hajtani, amit eltervezett. A próféta azért nem szólhat a nép érdekében, mert akkor Isten esetleg meggondolná magát.

Arról a korábbiakban már ejtettünk szót, hogy a mediáció Izraelben sosem kényszerítés. Az ókori Közel-Kelet ismer és alkalmaz olyan praktikákat, melyek segítségével bizonyos értelemben kényszeríteni tud természetfeletti erőket. Ezeket a gyakorlatokat az izraelita vallás alapvetően tiltja. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Bibliában ne fordulnának elő olyan gyakorlatok, amelyek megfelelőit ne találánk meg az Izraelt körülvevő népek mágikus tevékenységei között, pl. ahogyan Mózes a botot használja a tenger szétválasztására vagy víz fakasztására⁷²⁹).

Az ókori világnak tudomása van arról, hogy a névnek jelentősége van. A név tudója gyakran hatalmat szerez a nevezett fölött. Az istenséghez való közeledést is segítik a nevei (vö. Marduk ötven neve az Enuma Elisben). A második teremtéstörténetben sem véletlen, hogy az

⁷²⁶ Vö. WIDMER, *Standing*, 383.

⁷²⁷ Vö. PAUL – SPERLING, „Prophets,” 580.

⁷²⁸ Vö. uo.

⁷²⁹ Vö. ROBERTS, R. D., art. *Magic*, in *The Lexham Bible Dictionary* (szerk. Barry, J. D. et al.), Lexham Press, Bellingham, WA 2016, o. n.

ember ad nevet az állatoknak, ezzel kifejezve, hogy felettük áll. Jákob, miután egész éjszaka küzdött az idegennel, aki nem győzte le, a nevét kérdezi. Isten végül az Kiv-ban kinyilatkoztatja a nevét, de megtiltja, hogy a nép fölöslegesen a használja azt.⁷³⁰ Nincs hatalma Isten felett.

Amikor tehát a közbenjáró, amikor Jeremiás közbenjár a népért, amikor „unszolja” Istent (פגע ב), nem arról van szó, hogy valamilyen módon kényszeríthetné. Azzal azonban a próféta is, Isten is tisztában van, hogy az Előtte kedves közbenjáró szava igenis hatással van Istenre. Éppen ezért fontos, ahogyan láttuk korábban, hogy *legyen* közbenjáró. Ezért szólítja föl Isten Abimeleket, hogy kérjen közbenjárást Ábrahámától.⁷³¹ Ezért gondolja úgy, hogy ha Mózes nem avatkozik közbe, végre fogja tudni hajtani a tervét, amit a nép kiirtásáról eltervezett.⁷³² Tudja, hogy a közbenjárás hatására meggondolná magát.

Jeremiás pontosan tudja, hogy Isten haragszik Júdára. Ismeri a nép állapotát, és azt, hogy ez mennyire nem felel meg Istennek. Ebből a szempontból vakmerőség, hogy mégis közbenjár értük. De Ábrahám még akkor is mert szólni Szodomáért és Gomorráért, amikor Isten már hús emberért is megkímélte volna. De a pusztai vándorlás hagyományában is több szó esik a nép hűtlenségéről, mint alkalmasságáról arra, amire Isten kiválasztotta. Mózes mégis Isten elé áll minden egyes alkalommal. Esetenként úgy tűnhet, csak az emberi közvetítő vakmerősége szab határt Isten irgalmának.

Sőt, Isten maga ragaszkodik ehhez a vakmerőséghez.⁷³³ Provokálja a közbenjárót, hogy lépjen tovább. Kérjen még többet. Álljon be a résbe, és emlékeztesse Őt a saját természetére, vagyis arra, hogy ő irgalmas Isten.⁷³⁴ Jeremiás pontosan tudja, hogy Isten szereti Júdát, hogy Neki sem könnyű az elhatározott végzet fogatosítása.⁷³⁵ Éppen ezért, eszerint a teória szerint a közbenjárás megtiltásának éppen nem az az oka, hogy az hatástalan lenne, hanem az, hogy túlságosan is hatásos,⁷³⁶ ezt pedig Isten nem akarja.⁷³⁷

A korábbiakban rámutattunk már, mégis érdemes ismét emlékezetünkbe idézni, hogy Jeremiás könyvében Isten nyitott a döntése megváltoztatására. A templomi beszéd a 26. fejezetben azzal kezdődik, hogy Isten megbízza a prófétát, mondja el, amivel megbízta, hátha a nép megtér, abban az esetben pedig Isten is megbánná azt, amit elhatározott (26,3). Fentebb említettük már a 18. fejezetet, amelyben Isten éppen azt akarja megértetni a néppel, hogy Ő

⁷³⁰ Vö. DOZEMAN, *Exodus*, 486–487.

⁷³¹ Vö. MILLER, *They Cried*, 275.

⁷³² Vö. uo.

⁷³³ Vö. uo., 276.

⁷³⁴ Vö. WIDMER, *Standing*, 346.

⁷³⁵ Vö. uo. 357.

⁷³⁶ Vö. MILLER, *They Cried*, 280.

⁷³⁷ Vö. MILLER, *Jeremiah*, 638.

hajlandó meggondolni magát (18,7-10). Amennyiben elfogadjuk a tiltásokhoz kapcsolt kronológiát, akkor azt is feltételezhetjük, hogy a nép visszaesései éppen azért különösen fájdalmasak, mert minden alkalommal, amikor remény támad az utak megváltoztatására, remény támad arra is, hogy Isten meggondolja magát. Ez a része a feltételezésnek tehát alátámasztást talál Jeremiás könyvében.

i. Ezen interpretáció korlátjai

Az azonban, hogy Isten döntésének megváltoztatására a közbenjárás a „leghatékonyabb fegyver,” kevesebb alátámasztást talál Jeremiás könyvében. Egyrészt, amint azt szintén több alkalommal említettük már, egyáltalán nem látszik, hogy Jeremiás engedelmeskedne a közbenjárás végzésére vonatkozó tiltásnak. Amennyiben a tiltás szimbolikus cselekvés (vö. V. 3. ii.), úgy esetleg a nyilvános közbenjárásokat beszüntethette, de a tény, hogy Istennek több alkalommal kell megtiltania azt, arról árulkodik, hogy Jeremiás igenis imádkozott a népért. Ő maga is mondja ezt a 18,20-ban. Ezen a ponton ismét meg kell említenünk Sámuel felfogását, aki a közbenjárás beszüntetését bűnként fogta fel (1Sám 12,23), ez pedig valószínűleg hatott Jeremiásra is. Amennyiben tehát a közbenjárás valóban megmásította volna Isten szándékát, abban az esetben a város nem pusztult volna el. (Ez egyébként azt a feltételezést is cáfolja, hogy Jeremiás közbenjárása azért nem volt sikeres, mert, mivel tiltva volt neki, nem is végezte.)

Másrészt a tiltások szövegei (és a Szentírásban másutt található eredménytelen közbenjárások) sem erősítik ezt az értelmezést. Isten minden esetben megmutatja a prófétának, mi az oka annak, hogy nem akar közbenjárást hallani. A 14-15. fejezetekben pedig határozottan azt állítja, hogy közbenjárhatna bárki, nem gondolná meg magát. Ilyen szempontból is fontosak azok a részek, amelyek Isten csalódottságáról szólnak, arról, hogy belefáradt, hogy könyörüljön (15,6). Egykor szerette Júdát, mondja, de aztán ellenségei kezére juttatta (12,7). De talán a legfontosabb állítása, amit már korábban vizsgáltunk, hogy a szíve nincs többé a néppel. Tény tehát, hogy a Szentírás ismer olyan helyzetet, amikor Isten megenyhül (sőt!), és olyat is, hogy ez a közbenjárás hatására történik. A közbenjárás azonban sosem „vákuumban” történik, nem csak a közbenjáró szava szükséges hozzá, hogy hatni tudjon Istenre. Jeremiás könyvében nem látszik, hogy Isten érdemben vívódna az érzéseivel, vagy hogy provokálná a prófétát, hogy járjon közben, vagy hogy Jeremiás imáján kívül bármilyen egyéb hozzávaló a sikeres közbenjáráshoz adott lenne.

Úgy véljük, ez az elképzelés fontos adalék ahhoz, ahogyan Jeremiás könyvében megérthetjük a tiltásokat, hiszen annak a kontrasztnak a fényében, hogy tudjuk: Istenre igenis

hatással van a közbenjárás, még inkább megérthetjük, mennyire súlyos Isten és a nép kapcsolatának „sebe,” abból a szempontból azonban nem tartjuk megfelelő megközelítésnek, hogy a könyvben ábrázolt helyzetet írni le. Az értelmezés legnagyobb hiányosságának az látszik, hogy a közbenjárást úgy képzei el, mint ami bizonyos értelemben kontextustól független eszköz, nem veszi figyelembe azokat a további körülményeket, amelyek megléte jelentős a közbenjárás sikere szempontjából, és amelyek a Jeremiás próféta könyvében leírt helyzetekben mindenestül hiányoznak.

3. Kapcsolat a közbenjárás és a nép döntéseinek következményei között

Ahogy a korábbiakban igyekeztünk bemutatni, a közbenjárás nem „légüres térben mozog.” Nem arról van pusztán szó, hogy valaki elkövet egy bűnt, a közbenjáró imádkozik érte, Isten pedig elengedi a tartozást. Ennél a Szentírásban szereplő közbenjárások lényegesen komplexebbek és személyesebbek. A bűn lényege szerint cselekvés, és mint olyan, következményei vannak. Abimelek bűnének következménye halál, csak úgy, mint Dávid bűne esetében. Az Isten által kiválasztott személy engedetlensége a kiválasztás visszavonását vonja maga után, úgy Éli, mint Saul vagy Manassze esetében. A nép, amely elhagyja azt az Urat, aki egyedül képes a túlélését biztosítani, elvész a pusztában. A közbelépés, a közbenjárás célja és eredménye ezen következmények elkerülése. Ilyen értelemben tehát érvényes a bűn-következmény, illetve általánosabban a tett-következmény logika. Mindez azonban nem elválasztható Istentől, aki nem csak passzív szemlélője az eseményeknek, hanem ezeket, mint eszközöket használja fel. (Ez a szakramentális szemlélet lényege.) Ebből a szempontból érthető, hogy miközben Jeruzsálem pusztulása tekinthető egy rosszul sikerült politikai lépésnek, közben tekinthető Isten büntetésének is. A két magyarázat nem áll szemben egymással, ezzel pedig az ókori Izraelita tökéletesen tisztában volt.

Ebből fakad, hogy a közbenjárásról szóló történetekben rendszerint fellelhető a nép bűnbánata. Az, hogy a nép megváltoztatja az útjait, azt is jelenti, hogy a korábbiaktól eltérő döntéseket hoz és eltérő módon cselekszik. (Abimelek visszaadja Sárát a férjének, a nép megtisztítja földjét a bálványoktól.) Ezzel a korábbiaktól eltérő következmények is járnak. Eközben a korábbi tettek következményei nem szűnnek meg, a bűn még mindig „belül van” (vö. Ter 4,7), a tettekből fakadó ok-okozati láncolat nem szakad meg. Máshogy megfogalmazva, az Isten előtt bűnös tettek büntetést vonnak maguk után, amelyeket azonban ő maga eltörölhet

(vö. II. 3. i).⁷³⁸ A közbenjáró ezt az eltörlést kívánja elérni, ezért fordul Felé, mint olyan valaki, aki állhat Isten elé a nép képviselőjében.

Amennyiben eszerint az értelmezés szerint közelítjük meg a kérdést, elkerüljük azt a csapdát, hogy a büntetés végrehajtására vonatkozó döntést egyedül Istennek tulajdonítjuk, ezzel értelmetlenné téve Jeremiás munkáját, aki még a város ostroma idején is a döntései megváltoztatására igyekszik rávenni a királyt. De elkerüljük azt a hibát is, hogy a közbenjárást olyan eszköznek tekintjük, amely független a nép döntéseitől, illetve azok következményeitől. YHWH Jeremiásnak a nép orientációja miatt tiltja meg a közbenjárást. Kitartanak a szövetségzegésben, más istenek előtt borulnak le, nem az Isten által elvárt erkölcsi elvek mentén cselekszenek. Ez az, ami a nép valódi „természetéről” árulkodik, ez az, amire a nép vágyik. Nem akarnak visszafordulni, nem akarják helyreállítani a szövetséget. Minden alkalommal, amikor tehetik, elfordulnak Istentől. A büntetés tehát, amellyel sújtja őket, a döntéseik következménye, amely az ő akaratukat és irányultságukat tükrözi. Jeremiás azért nem járhat közben, mert *nincs kiért közbenjárni*: a próféta nem képviseli a népet Isten előtt, mert amit képvisel, nem egyezik meg a nép szándékaival.

Isten közléseiből a tiltások környezetében nem az derül ki, hogy a döntése megváltoztathatatlan. Egyetlen alkalommal sem nyilatkozik úgy, hogy ez volna a tiltások oka. Amennyiben így lenne, azt mondaná a prófétának. De nem teszi. A 7. fejezetben a tiltás közvetlen oka az, hogy a nép minden tagja (apák, anyák és gyermekek) Jozija halálával azonnal elhagyták a reform útját, más isteneknek szolgálnak. A szövetségi beszéd a 11. fejezetben, összhangban a politikai szintéren formálódó összeesküvéssel, a nép YHWH ellen szőtt összeesküvéseit nevezi meg okként, a szövetség megszegésének állapotát, ami a liturgikus és erkölcsi figyelem hiányában, valamint a más istenek szolgálatában mutatkozik meg. A 14. fejezet bűnbánati szertartása során Jeremiás Isten nevének hírnevével kénytelen érvelni a nép megsegítése mellett, tekintettel arra, hogy a bűnbánatuk nem társult a viselkedésük megváltozásával, vagyis a korábban a közbenjárás megtiltásának okaiként felsorolt elemek továbbra is jelen vannak (ahogyan esetleg a hibás politikai döntések is). Nem Isten döntése tűnik megváltoztathatatlanak. A nép döntése tűnik megváltoztathatatlanak.

Az imádság lehet helyes cselekvés, de nem helyettesítheti a helyes cselekvést. Az, hogy a közbenjárás akkor is sikertelen volna, ha Sámuel és Mózes végeznék, nem azt jelenti, hogy erőtlen, eredménytelen vagy üres eszköz volna. De nem is mindenható. Nem arról van szó, hogy Isten elhatározta, mit fog tenni, ez ellen pedig semmilyen eszköz nem lehet eredményes.

⁷³⁸ Vö. SCHREINER, *Az Ószövetség Teológiája*, 257.

A közbenjárás nem lehet eredményes. Nem is arról van szó, hogy a közbenjárás hatására YHWH meggondolná magát, ezt pedig nem akarja. Egyiptom nem fog eljönni segíteni Babilon ellen csak azért, mert Jeremiás hatékonyan könyörög. (Egyiptom végeredményben sosem jött segíteni ezekben a helyzetekben.⁷³⁹) A közbenjárásra vonatkozó tiltás valóban időbeli keretekkel rendelkezik. De Isten nem az ostrom végéig tiltja meg a prófétának közbenjárás végzését. A nép megtéréséig tiltja meg azt. Ez a megtérés pedig egy politikai jellegű fordulatot is magában foglal, ahogyan az ókori történelemben általában. Jeremiás abban a pillanatban közbenjárhat, hogy a nép jeleit mutatja annak, hogy szándékában áll YHWH felé fordulni. Addig azonban a tiltás érvényben marad.

Jeremiás könyvében a közbenjárás megtiltása azért különösen súlyos, mert kihangsúlyozza azt, hogy noha a nép korábban a feltétel nélküli ígéretek hitében élt, Jeremiás számára kiderül, hogy nincs garancia a teljes pusztulás ellen.⁷⁴⁰ Isten visszavonta az Éli házának tett ígéretet (1Sám 2,30), és nagyon hasonló módon fogalmazott akkor is, amikor Manassze bűne miatt úgy döntött, a királyság el fog pusztulni (2Kir 21,7-8). Az északi országrésszel kapcsolatban pedig száz évvel Jeremiás működése előtt hűsbavágó tapasztalat volt, hogy Isten elvetette a népet, amellyel pontosan az történt, ami sok másik néppel, akiket Asszíria fogságba hurcolt: megsemmisült. Jóvátehetetlenül, végérvényesen. Jeremiás (sokáig) nem lehet biztos abban, hogy Isten tartogat-e „reményt és jövőt” (vö. Jer 29,11) a népének. Reálisnak érzékeli a veszélyt, hogy Isten a haragjában mindenestül eltörli a választott népet. Hogy mi fog történni, hogy ez fog-e történni Júdával is, nagyban függ a nép, és vezetőinek döntéseitől. Miután megtértek, Hiszkíja közbenjárt a népért és a városért, Isten pedig megkímélte a várost és a templomot, noha Asszíria volt az ellenfél. Jeremiás azt mondja, „ne mondogassátok, YHWH temploma, YHWH temploma, YHWH temploma.” (Jer 7,4.) Mert a 701-es ostrom idején „a templom” csak egy volt az adottságok közül, amelyek a város megmentését eredményezték. Jeremiás korában pedig ezen adottságok, ezen „feltételek” közül, úgy tűnik, csak „a templom” adott valóságosan.

A büntetés elhalasztása végül nem Isten irgalmának felismerését és az azért érzett hálából történő megtérést eredményezte, hanem azt a feltételezést, hogy a követett irány helyes és nem szorul változtatásra (vö. még az ostrom után is Jer 44,16-18), ahogyan ez kiderül Jojakim uralmának kezdetéből, a Babilonnak fogadott vazallusi hűség felmondásából, vagy Cidkíja összeesküvéséből (nem csak Jer, hanem Ez is említi, 17,12-16). Így a büntetés elhalasztása, a következmények felfüggesztése nem közelebb hozta a népet, hanem még inkább

⁷³⁹ Vö. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 19.

⁷⁴⁰ Vö. BRUEGGEMANN, *A Commentary*, 137.

eltávolította a helyes úttól (Jer 6,16). A továbbiakban nincs garancia arra, hogy a megismételt irgalom ne ugyanezekkel a következményekkel járna, ez pedig a kipusztulás szélére sodorta Júdát, és nem csak politikai értelemben.

Manassze bűne kapcsán említettük már, az első teremtéselbeszélésben találkozunk azzal a szemlélettel, hogy az Isten képére megteremtett ember a tevékenységeiben, hatalmában és felelősségében osztozik. Az Istennel való hasonlóság tehát az izraelita gondolkozás szerint elsősorban nem elvont kategória, hanem dinamikus valóság. Az ember pedig ahhoz az istenhez válik hasonlóvá, amelyet követ. Azt is mondhatjuk, hogy noha a modern tudós használja a Biblia istenábrázolásaira az „antropomorf,” „antropopatikus,” és hasonló kifejezéseket, az ókori izraelita értelmezése szerint nem Isten emberszerű, hanem az ember Istenszerű.⁷⁴¹ Amikor az első emberpár engedetlené válik, észreveszik, hogy meztelenek (Ter 3,7 עירום). A kígyóról azt tudjuk meg, hogy ravasz állat (Ter 3,1 ערום). Egyik kifejezés sem gyakori a Bibliában, és feltételezhető, hogy a köztük levő hasonlóság nem véletlen, hanem tudatos választás a szerző részéről.⁷⁴² (Míg a meztelenségre csak egy kifejezés található a Bibliában, a ravaszásra több.) A hasonló hangzású szavak segítségével a szent szerző azt akarja kifejezni, hogy az ember hasonlóvá válik a kígyóhoz, amelynek engedelmeskedik. A 2Kir 17,15 mondja ki Szamaria pusztulása kapcsán, hogy Isten népe nem hitt az Úrban, hanem „lehelet [הבל] után mentek, és maguk is leheletté váltak.” Jeremiás próféta ugyanezt a kifejezést használja a 2,5-ben. *Az ember ahhoz az istenhez válik hasonlóvá, amelyet követi.* Mivel pedig a népek istenei leheletek,⁷⁴³ így a nép is megsemmisülése felé tart.

A nép süket, ahogyan az istenei is süketek (cf. 11,12). Így Jeremiás a meg nem hallott Isten reprezentációjává válik a meg nem hallgatottságában. Az, hogy Isten megtiltja neki, hogy közbenjárjon, a nép állapota miatt történik. Jeremiás pedig a konfliktus közepén áll. Képviseli Istent, aki iránt süket a nép, és képviseli a népet, amely iránt Isten süketté vált. Egyetlen „hallóként” él a városban, amely saját magát ítélte pusztulásra. A népért végzett imádsága éppen úgy belevész a meg nem hallgatottságba, ahogyan a néphez intézett figyelmeztetései. Így a két fél képviselőjévé válik az egymás iránti viszonyukban, amely a katasztrófa felé halad, amely katasztrófa azonban az utolsó lehetséges eszköznek tűnik arra, hogy YHWH népe ne váljon leheletté, amilyenek az istenei, hanem végre megértsék és kövessék azt az Istent, aki kiválasztotta őket magának.

⁷⁴¹ Vö. VON RAD, G., *Az Ószövetség Teológiája I.*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 124.

⁷⁴² Mark Avila professzor hívta fel rá a figyelmemet.

⁷⁴³ „Jeremiah refers to other gods as hebel in 8:13; 10:15 [= 51:18]; 14:22; and 16:19.” LUNDBOM, *Jeremiah I–20*, 259.

4. Összefoglalás

Ebben a fejezetben arra vállalkoztunk, hogy röviden összefoglaljuk azokat az értelmezéseket, amelyek a közbenjárás megtiltása kapcsán születtek, és amelyek „koncepcionális szinten” igyekeztek megérteni Isten döntését, aki megtiltja Jeremiás prófétának, hogy közbenjárjon. Tettük ezt azért, mert noha úgy véljük, hogy a disszertáció korábbi fejezeteiben kielégítő módon tisztáztuk a kérdést, amely a prófétaság és a közbenjárás viszonyára vonatkozik, hogy ti. a közbenjárás nem kötelessége a prófétának, mindenképpen figyelembe kell vennünk a tényt, hogy Jeremiás a zsidóság egyik, ha nem a legfontosabb prófétája, ezért a prófétaságra vonatkozó későbbi megértést jelentősen befolyásolhatta az, hogy Jeremiás közbenjárta. Fel kellett tehát tennünk a kérdést, Jeremiás, a próféta miért jár közben, ha ez nem feladata a prófétáknak, ennek kapcsán pedig nem kerülhettük ki a kérdést, hogy Isten miért tiltja meg neki, hogy közbenjárjon? Jeremiás közbenjárása különösen azért érdekes és vizsgálatra érdemes, mert Isten neki határozottan megtiltja, hogy közbenjárjon a népért. Az előző három fejezetben a konkrét eseteket vizsgálva igyekeztünk választ találni a tiltások okára a Szentírásban élénk tárt helyzetekben, ebben a fejezetben pedig általánosságban igyekeztünk válaszolni a kérdésre, mi lehet olyan helyzet, amelyben Isten helytelen eszköznek látja a közbenjárást.

Első lépésként azzal a megközelítéssel foglalkoztunk, amely úgy látja, Isten már elhatározta, mi lesz Júda sorsa, ezen pedig semmi sem változtathat, így a próféta közbenjárása fölösleges és értelmetlen lenne, ehelyett a város pusztulásáig az a feladata, hogy felkészítse a népet arra, ami immár elkerülhetlenné vált. Ezt az értelmezést többen Manassze bűnére vezetik vissza, amelyre több alkalommal hivatkozik úgy a Szentírás, mint a kiváltó okra, ami miatt Istennek „elege lett” a népéből, elhatározta, hogy megbünteti, ezt pedig a továbbiakban bizonyos események még elodázhatták, de az ítélet végrehajtásának pusztán az időpontja volt kérdés, a végrehajtás maga nem. Emellett egyesek arra is felhívták a figyelmet, hogy Jeremiás könyvének bizonyos részei értelmezhetőek úgy, mint amelyek a tiltásnak időbeli korlátokat szabnak, hogy ti. a közbenjárás a város pusztulásáig értelmetlen, hiszen azt semmi sem akadályozhatja meg, utána viszont ismét megengedett.

Első lépésként rámutattunk arra, hogy noha tudósok által hivatkozott szakaszok közül az első esetben, az ostrom előtt a közbenjárás eredményeként kapott prófécia valóban nyers, azt követően azonban reményteli, a közbenjárás menetét illetően nincs lényegi eltérés a Jer 37 és 42 között. A király, ill. a nép konkrét helyzetben kér tanácsot, azt pedig meg is kapja. Következő lépésként pedig kifejtettük, hogy a prófétaság lényegéhez tartozik, hogy a jövőre vonatkozó prófécia eszköz a jelen megváltoztatása érdekében. Ez az izraelita próféta legfontosabb eszköze, amelyet éppen azért kap, hogy a segítségével a jelenben hozott döntésekre hatást

gyakoroljon, így megváltoztatva a jövőt. Az a feltételezés tehát, amely szerint Isten már elhatározta, mi fog történni (és ez ellen senki sem tehet semmit), a próféta legalapvetőbb meggyőződésével áll szemben. Ezután arról is beszéltünk, hogy Jeremiás könyvében több bizonyítékot találunk arra, hogy a próféta maga sem úgy tekint a jövőre, mint amit nincs módja megváltoztatni (sőt), illetve Isten maga is beszél arról, hogy szívesen meggondolná magát, ha a nép okot adna erre. Isten és a próféta nem szűnik meg reménykedni abban, hogy a büntetésnek nem kell bekövetkeznie.

„Manassze bűne” kapcsán pedig igyekeztünk alátámasztani azt a feltételezésünket, mely szerint ez nem Izrael egykori királyának katasztrofális hatása a későbbi történelemre, hanem a bűnnek egy kategóriája, amelyet a nép újra meg újra maga is elkövet. Így nem pusztán Manassze vállalát nyomja a város pusztulásának terhe, hiszen a nép maga ugyanazokat a bűnöket követte el, amelyeket korábban Manassze, vagyis az istentelen király hűséges gyermekének bizonyult a nép. Rámutattunk arra, hogy valóban vannak olyan szakaszai a Szentírásnak, amelyek esetében az az értelmezés, amely szerint a szerző Isten döntését (a Manassze által elkövetett bűnök miatt) megváltoztathatatlanak látja, helyesnek látszik, azonban továbbra is úgy gondoljuk, Jeremiás könyvének, és a prófétának magának az eseményekre vonatkozó megértése nem ez.

Ezzel ellentétes elképzelés az, amely éppen azt tekinti a tiltás okának, hogy Isten pontosan tudja, hogy túlságosan nagy befolyással lenne rá a közbenjárás. Elhatározta azonban, hogy a népet meg kell büntetni, ezért megtiltja a prófétának, hogy eltérítse ettől. Erre vonatkozóan felhívtuk rá a figyelmet, hogy a Szentírásban a közbenjárás sosem kényszerítés, azonban Isten maga nem akarja, hogy az ember az eseményeket Isten kezében hagyja, igényli az együttműködést, és komolyan veszi az embert az együttműködés során. Nehézségnek bizonyult azonban, hogy Jeremiás könyvében nem látszik, hogy Isten azért tiltaná meg a közbenjárást, mert annak hatására meggondolná magát. Sőt, ahogyan a 15,1-ben fogalmaz, az alapján még az is lényegtelen, ki járna közben, nem Jeremiás képességeivel van tehát a gond, és nem is arról van szó, hogy túlságosan befolyásolná, sőt, Istent nem érinti meg a közbenjárás. Az ugyanis nem mindenható eszköz a próféta kezében, a meghallgatásnak, úgy tűnik, feltételei vannak, amelyek nem teljesülnek.

Ezután vázoltuk fel azt, ahogyan mi magunk megértjük a tiltások okát. Úgy tekintjük, hogy az ókor tisztában van a tettek objektív következményeivel, eközben pedig tisztában van a vallási rendszeren belül a jutalmazás-büntetés rendszerével, ezeket pedig nem választja el magától, hanem tudomásul veszi őket (adott esetben, mint ugyanannak az eseménynek az „immanens” és „transzcendens” okait). A közbenjárás pedig nem „légüres” térben zajlik.

Másképpen megfogalmazva, Jeremiás azért nem járhat közben a népért, mert amikor közbenjár, valójában nem a népet képviseli, hiszen amit kér, nem egyezik meg azzal, amire a nép vágyik. A tiltások közvetlen okainak kifejtésekor Isten nem hivatkozik arra, hogy elhatározta, mi fog történni. Arra hivatkozik, hogy a nép határozta el, hogy hogyan fog dönteni. Ebben az esetben pedig a közbenjárás nem a megfelelő eszköz, mivel a büntetés elodázása nem bűnbánatot és megtérést eredményezne, hanem a megerősödést abban a hitben, hogy az út, amin a nép jár, helyes, hiszen nem történik rajta baj. A nép nemlétező isteneket követ, és ahogyan korábban Szamaria a nemlétező istenek követése miatt maga is nemlétezővé vált, Júdát is ez a veszély fenyegeti, hiszen az ember ahhoz az istenhez válik hasonlóvá, amelyet követ. Ezt pedig kétféleképpen lehet megakadályozni: vagy a népnek kell megtérnie, vagy az ítéletnek kell bekövetkeznie. A halogatás a nép megsemmisülésével járna.

IX. Lezárás

Disszertációnk központi kérdése a következőképpen hangzott: hozzátartozik-e szervesen a közbenjárás a prófétai hivatalhoz, kötelessége-e a prófétának a közbenjárás? Tudomásul véve, hogy a szentírástudomány művelői között a legnagyobb számban olyan tudósokat találunk, akik erre a kérdésre igennel válaszolnak, nem pusztán az volt a célunk, hogy bemutassuk, meglátásunk szerint sem a próféták, sem a Szentírás általános válasza nem pozitív erre a kérdésre; arra a kérdésre is választ kívántunk találni, hogy amennyiben a fenti kérdésre a válasz nemleges, hogyan magyarázzuk a jelenséget, hogy ennek ellenére a hagyomány viszonylag egyöntetűen a próféta feladatának tartja a közbenjárás végzését. Ahhoz pedig, hogy erre a kérdésre egy kezdetleges választ adhassunk, célunk volt megvizsgálni a prófétaságra vonatkozó megértést jelentős mértékben befolyásoló Jeremiás prófétát, az ő prófétai öntudatát, valamint a szolgálata közben neki adott isteni tiltásokat a közbenjárás végzésére vonatkozóan.

Első lépésként a közvetítés témakörét vizsgáltuk, a vallás dialogikus természetét és abban a közvetítők feladatkörét, illetve a közvetítés természetét, a kommunikáció csatornáit istenség és egyes ember, vagy közösség között. Ebben a keretben vizsgáltuk Izrael sajátosságait is, amennyiben a választott nép osztozik az őket körülvevő világnak a vallásra vonatkozó elképzeléseiben, ezen azonosságok mentén azonban felfigyelhetünk a különbözőségekre is, amelyek az izraelita vallásosság valódi, egyedi jellegzetességeit adják, és amelyek megfigyelhetőek a közvetítés és a közvetítő személyének síkjain is.

Ezután foglalkoztunk a közbenjárás kérdéskörével, lehatároltuk, mit tekinthetünk közbenjárásnak, miben figyelhetők meg a közbenjárás sajátosságai a közvetítés kategóriáján belül; valamint Izraelben hogyan működik általánosságban a közbenjárás, kik azok, akik ezt a feladatot végzik, milyen adottságokkal kell rendelkezzenek, és milyen eszközök állnak rendelkezésükre a szolgálat végzése során.

Megvizsgáltuk a közbenjárásra vonatkozó héber szókinccset is, nem találtunk azonban olyan *terminus technicus*-nak tekinthető szavakat és kifejezéseket, amelyek érdemben segítenék a Szentírás olvasóját annak eldöntésében, közbenjárásról értesül-e egy adott szövegben. A körülíró szókinccset teszik magukévá a Szentírás görög és latin fordításai is, szakkifejezéseket ezekben sem találunk, így lényegében a kontextus határoz arról, az egyes leírásokban a közvetítés közbenjárás-e, vagy sem.

Ezután a közbenjárás sikerét elősegítő „segédeszközöket” vettük számításba, a nép bűnbánatát, amely alkalmas arra, hogy Isten irgalmát kiváltsa, valamint a közbenjáró személyes erőfeszítéseit, a bűjtölését és virrasztását, és egyéb önmegtagadó cselekedeteit, amelyek nyomatékositják a kérését. Foglalkoztunk olyan szakaszokkal is, amelyek esetében a

közbenjárás sikere kérdéses, valamint olyan szakaszokkal, amelyek megmutatják, a kollektív büntetés elkerülése is lehet a közbenjárás eredménye, az tehát nem egyszerű „fekete-fehér, igen-nem” logikára épül, ennél árnyaltabb kérdéssel van dolgunk. Végül rámutattunk arra is, hogy Isten maga igényli a közbenjárást, amely a Közte és az ember közötti együttműködésnek az egyik kiemelkedő megvalósulása.

Miután a közbenjárást általánosságban felrajzoltuk, foglalkoznunk kellett disszertációnk egyik fő kérdésével, hogy ti. kötelessége-e a prófétáknak közbenjárás végzése? Mivel erre a kérdésre igen sokan válaszolnak igennel, felsoroltuk azokat a szentírási helyeket, amelyek ezt a látásmódot tűnnek alátámasztani, és rámutattunk arra a logikára is, amely mentén ez a feltételezés érthetővé válik.

Mi magunk azonban ezzel ellentétes álláspontra helyezkedtünk, következő lépésként pedig ennek okait mutattuk be. Ráműtattunk, hogy a próféta Isten előtt elfoglalt pozíciója önmagában nem teszi kötelességévé a közbenjárást, és hogy ebben a pozícióban mások, nem próféták is találhatóak, akiknek nem feladatuk közbenjárás végzése. Foglalkoztunk a próféta orientációjával is, amely a feladata végzése közben őt a nép felé fordítja, szemben a pap közvetítői pozíciójával, amely őt Isten felé fordítja, ezzel teremtve „természetes módon” lehetőséget a papnak arra, hogy közbenjárást végezzen. Ezzel állítottuk szembe a prófétát: a prófétai meghívástörténetek hangsúlyos „egyirányúságra” engednek következtetni a küldetése végzésében, valamint a meghívástörténetek sehol nem említik azt, hogy a prófétának közben kellene járnia. Vizsgáltuk ezen kívül a prófétai közbenjárás természetét, a próféták által végzett közbenjárások csekély számát, és a próféta azon kötelezettségét, hogy Istennel érezzen együtt.

Ezután a fejezet harmadik nagy részében azokat a szentírási helyeket elemeztük, amelyek azok legfontosabb hivatkozási alapjául szolgálnak, akik a közbenjárást a próféta kötelességének értik meg. A Ter 20-ban Ábrahámot prófétának mondja a Szentírás, és közben kell járnia, azonban cáfoltuk, hogy a titulushoz köze lenne a közbenjárás kötelességéhez. Ezután a Ter 18-ban a Szodomáért és Gomorráért végzett alkudozást vizsgáltuk meg, ebből fontos következtetéseket vonhattunk le a Szentírás-értelmezésben alkalmazott szemléletmódunkra, valamint a Szentírásban is tetten érhető teológiai fejlődésekre vonatkozóan. Majd Mózes és Sámuel alakját vizsgáltuk, és velük kapcsolatban megállapítottuk, hogy nincs okunk arra, hogy a prófétai tevékenységüket és a közbenjárásaikat egymással összekössük, mindketten közvetítők, akiknek a közvetítése hordoz magában prófétai vonásokat, valamint a közbenjárás kötelességét is. Végül Ezekiel könyvében a „résen állókra” vonatkozó isteni kritikát vizsgáltuk meg. Mivel a Zsolt 106-ban a „résen állás” közbenjárást jelent, némileg joggal következtetnek sokan arra, hogy ebben az esetben is arról van szó, reményünk szerint

kielégítő módon bizonyítottuk azonban, hogy a közvetlen szövegkörnyezet más jelentést ad a szóban forgó kifejezésnek.

Ezután Jeremiás próféta önértelmezését vizsgáltuk meg. Vele kapcsolatban szerencsére tekintélyes mennyiségű olyan utalást tartalmaz a Szentírás, amelyek segítségével az általánosanál mélyebben vizsgálhatóvá válik Jeremiás személye, és prófétai önértelmezése. Rámutattunk Jeremiás imatapasztalataira, az isteni tanácsban való részvételére, az Isten szavával és annak ellenállhatatlanságával kapcsolatos tapasztalataira, és foglalkoztunk a választott nép körében betöltött szerepével, amely a prófétát különleges kihívás elé állítja, amennyiben két olyan fél között kell közvetítsen, amely két felet Jeremiás őszintén szereti, és amely két fél egymással képtelen érdemben kommunikálni.

Foglalkoztunk Jeremiás családi tragédiájával is. A próféta Éli házából származik, ez is hozzáad az önértelmezéséhez, valamint felvázoltuk a próféta szellemi kapcsolatát Sámuellel, de még inkább Mózesrel a küldetésük összefüggésében, amennyiben Jeremiás önmagát a Mózes által megígért prófétának tekinti. Ez teszi igazán tragikussá a történetét: anti-Mózesként végig kell élnie a szabadulás elbukását, a Kivonulás eltörlését.

Ezután a Jeremiás névvel fémjelzett könyvben található, a prófétát a közbenjárás végzésétől eltiltó parancsokkal foglalkoztunk. Elsőként a Jer 7,16-ban található tiltást igyekeztünk megérteni, annak háttérére, szókinccse, és a tiltás okait vázoló közvetlen szövegkörnyezet, valamint a történelmi háttér felrajzolásával, amely részben magyarázattal szolgált arra, mi készítette arra Istent, hogy a történelem egy pontján megtiltsa Jeremiásnak a választott népért végzett közbenjárást.

Ezután a 11,14-ben található tiltást vettük szemügyre, megállapítottuk annak szövetségi beszédbbe illeszkedését, a prófétát szövetségi közvetítőként értelmeztük, a tiltás központi okaként pedig a szövetségsgzegés kategóriáját jelöltük meg. Ez meglátásunk szerint nem egy általános megfogalmazása Izrael törvénybe foglalt kötelességei megszegésének, hanem az első parancs megszegésében való megátalkodottság kifejeződése, amely a Jer 11 háttérében egy politikai döntésben mutatkozik meg, amely politikai döntés Kr. e. 594-ben megpecsételi Jeruzsálem sorsát.

A harmadik tiltás egy nagy szárazság idején érkezik, amikor a próféta bűnbánati „liturgiát” végez, amelyben a nép bevallja bűneit, bevallja az Istennel szemben elkövetett házasságtörést, és kéri megbocsátását és segítségét. Isten azonban ezt elutasítja, valamint ebben a párbeszédben fogalmazza meg különös határozottsággal azt, hogy a lelke nincs többé a néppel. Ennek a jelentését és okait is felkutattuk, valamint rámutattunk a kijelentés komolyságára is.

Végül ezen tiltások okait igyekeztünk átfogó módon megmagyarázni. Találkoztunk olyan megközelítéssel, amely Isten döntésének végérvényességét jelölte meg a tiltás okaként, azonban rámutattunk arra, hogy egy ilyen megközelítés mind Jeremiásnak az adott történelmi helyzetben önmagára és a küldetésére vonatkozó megértésének, mind a próféta természetének ellentmond. Ezután megvizsgáltuk azt a feltételezést is, amely szerint Istenre túlságosan hatna a közbenjárás, ezért tiltja meg. Rámutattunk, hogy ez a meglátás nem talál alátámasztást Jeremiás könyvében, sőt, Isten éppen azt fogalmazza meg a 15,1-ben, hogy nincs rá hatással a közbenjárás. Ezután vázoltuk a saját megközelítésünket, amely a közbenjárást komplex, kontextusba illeszkedő tevékenységnek tekinti, valamint összekötöttük a tiltásokat a nép történelmének azon pontjaival, amikor „látványosan” elfordulnak Istentől, amikor pedig Jeremiás ezekben a helyzetekben végez közbenjárást, Isten megtiltja neki azt. Vagyis nem ő, hanem a nép az, amely – úgy tűnik – végérvényes döntést hozott, ebben az esetben pedig a közbenjárás, amely elhalaszthatná vagy elháríthatná a büntetést, okafogyottá válik, hiszen a halasztást a nép félreértene, így az nem hozná meg a kívánt hatást: a nép bűnbánatát és megtérését.

Miközben úgy látjuk, hogy megfelelő módon alátámasztottuk a meglátásainkat, látjuk azt is, hogy a kutatásban egyre újabb és újabb kérdések merülnek fel, utak nyílnak meg, amelyek vizsgálata tovább gazdagíthatná mind a tudományos világot, mind a vallásos közösséget (és ezt az írást). Isten nevének további vizsgálata az exkurzusban vázoltak mentén véleményünk szerint érdeklődésre tarthat számot, csak úgy, mint Ábrahám és Isten kapcsolata, amelyet talán gyümölcsöző lenne összefoglaló módon feldolgozni, hiszen abban úgy tűnik, Izrael vallási fejlődésének rendkívül sok különböző rétege állapítható meg. A Ter 18 kapcsán felvetett meglátás is kiterjeszhető az Ószövetség más dialógusaira, ugyanis elképzelhető, hogy további szentírási szakaszokra is igaz lehet, hogy akaratlanul is a szereplők látásmódjából, látószögéből értelmezzük ezeket, nem Isten látásmódján keresztül. Éppen csak jelzés szinten tudunk foglalkozni azzal a hatással, amelyet Jeremiás váltott ki a próféta szerepére vonatkozó későbbi megértésre, hasznos és a disszertációnkat mindenképpen kiegészítő vállalkozás lenne ennek a folyamatnak a feltérképezése. (A vizsgálatnak ezt az oldalát mi magunk is többek között az adatok csekély rendelkezésre állása miatt hanyagoltuk, tudatában vagyunk annak, hogy a jelenleg rendelkezésünkre álló információk mentén aránytalanul hipotetikus munka lenne pontosan felrajzolni a fejlődést, azonban esetleg utat nyitna a teljesebb megértés felé.) Figyelemreméltó kutatási területnek ígérkezik az Ezekiel és Jeremiás próféták közötti kapcsolat további feltérképezése. A szövegek szintjén időről időre találhatunk megállapításokat arról, hogy egymás egyes próféciáit ismerték, mivel pedig ugyanannak a (mind a zsidóság, mind a

kereszténység szempontjából) felbecsülhetetlen jelentőségű történelmi-teológiai folyamatnak álltak ők ketten a két oldalán (egyikük Jeruzsálemben, másikuk a deportáltakkal Babilonban), ígéretes vállalkozás lehet tehát kettejük kapcsolatának teljesebb feltérképezése. Jeremiás próféta kapcsán pedig egy, a próféta és a Názáreti Jézus közötti kapcsolatot átfogó módon vizsgáló kutatás szintén tárhat föl a vallási megértés további mélyülését szolgálni képes gyümölcsöket. Jézusnak a Mózeszel való azonosulása évszázadok óta témája a szentírási vizsgálódásoknak, a szenvedő szolgálóval való azonosulása, valamint a szenvedő igazzal való azonosítása szintén gyakran tárgyalt aspektusok, Jézus messiási mivolta nem is értelmezhető az Ószövetség nélkül, azonban véleményünk szerint nem lenne haszontalan a Krisztus és Jeremiás közötti kapcsolat további feltérképezése sem, segíthetné úgy a próféta, mint a Megváltó teljesebb megértését. (A felsorolás természetesen nem kimerítő, ezek csupán néhány a nagyobb, és a mi számunkra érdekesnek és ígéretesnek tűnő új kutatási lehetőségek közül.)

Új utak, a tudományt tágító újabb kutatási irányok tehát adódtak a disszertáció kapcsán szép számmal. Meglátásunk szerint azonban azt a célt, amelyet önmagunk elé ezen mű írásával kitűztünk, sikerült elérnünk. A kérdést a lehető legőszintébben és tárgyilagosan megvizsgálva, a bizonyítékainkat felsorakoztatva és azokat megalapozva, mellettük érvelve, az ellentétes véleményeket el nem hallgatva, azok értékeit felmutatva, de visszásságaikra is felhívva a figyelmet, megválaszoltuk a kérdést, amelynek megválaszolására vállalkoztunk. Amennyiben nekünk tesz fel a kérdést, a közbenjárást a Héber Bibliában található szövegek és az azok alapján kikövetkeztethető teológia mentén a próféták feladatának tekintjük-e, a válaszuk a felsorakoztatott érvek miatt határozott nem. Amennyiben az a kérdés, Jeremiás próféta önmaga számára kötelességnek tartja-e közbenjárás végzését, arra a válaszuk határozott igen. Nem arról van azonban szó, hogy mivel a közbenjárás végzése a próféta számára kötelező, Jeremiás közbenjárást végez, hanem arról, hogy mivel Jeremiás, a próféta önmaga számára kötelességnek tekintette a közbenjárást, az az izraelita próféták kötelességének tűnik.

English abstract

In this dissertation, we deal with the questions of prophethood and intercession. We examine prophethood itself, its nature, the divine selection, and the responsibilities given to the prophets arising from it. In a similar way, we study the phenomenon of mediation, we map what exactly we mean by intercession, what belongs to it and what does not, in what cases it can be used, what is its “nature” and what are the criteria for its success. We also deal with the relationship between prophethood and intercession, and the question of how much intercession is intrinsically part of prophethood, to what extent do prophets intercede, how do they view this way of mediation, how do they relate to it in the light of their own mission, or to put it another way, how much does the prophet consider it, and to what extent does the Holy Scripture consider it as a task of the prophet to intercede. We scrutinize this issue both at the level of general and specific cases, that is, we examine specific scriptural texts that report on intercession, and based on these and reflecting on them, we formulate general rules regarding intercession, prophethood and their relationship.

In the second chapter, we first examine the category of mediation. Here we talk about the fact that mediation has always played a role in religiosity throughout history. We discuss what the mediators’ duties were, as well as how mediation was differentiated and realized in ancient Israel. Then, within the larger category of religious mediation, we explore the topic of intercession, we give a simple (and later precise) definition, then we describe the general qualities of the intercessor and the expectations placed on him, and the toolbox of intercession. We acknowledge that the functions of religious mediation in Israel differ from the traditions common in the ancient Near East in terms of the permissibility of methods, as well as in the differentiation of mediation tasks.

After outlining the qualities and actors of mediation and intercession, we turn to the vocabulary of intercession, in connection with which we establish that although in the biblical Hebrew language there are tendencies regarding which terms describe intercession more probably, yet there is no special vocabulary associated with it. It is primarily the context that determines whether the activity performed by the mediator in the examined description is intercession or not. The LXX and the Latin translations follow the Hebrew text in not using technical terms (we will also examine these).

Intercession is a tool used in an emergency, and emergency presupposes that the request has a stake. As a result, the mediator, as well as the person he or she represents, or the group on whose behalf the mediator intercedes, hopes for the success of the mediation, so a fuller understanding of the intercession involves a part of the investigation, which refers to the

measures to improve the chances of the mediation. Therefore, we reveal all the aids that are available to the intercessor to improve the chances of success. Among these, we point to the prior repentance of the represented person or group, as well as the personal efforts of the intercessor, as actions that, if carried out, produces a greater chance of success.

Then we deal with passages in which the judgment of the Bible is not clear on the question of whether it considers intercession successful or not, and we also deal with the possible Israelite religious development in the understanding of intercession and sin and guilt especially in terms of personal and communal punishment. Finally, we mention the phenomenon that, according to the conviction of the Hebrew Bible, God himself insists on intercession, requires cooperation with the person with whom he wishes to work together.

In the third chapter, we explore the central question of the relationship of Israelite prophethood to intercession. As a first step, we list the accounts that give a positive answer to this question, and we describe in general the ideas that consider intercession to be the prophet's duty, and we also deal with the arguments listed along these ideas.

Then we outline the reasons for which we do not accept the idea that connects prophethood and intercession that closely. As a first step, we make general comments regarding possible conflicts between prophethood and the ministry of intercession, and we point out the overgeneralizing nature of the ideas we want to disprove. Next, we deal with non-prophetic intercessors and the role of the clergy, to which we consider the task of intercession to be more organically related. We also scrutinize the self-understanding of the prophets with the help of their vocation accounts, in which there are no commands to intercede. We point out the small number of prophetic intercessions in the Bible, and we also deal with the orientation of the prophet, that is, that his mission turns him towards the people and his compassion towards God mainly.

Then we return to the passages of the first half of the chapter, and we articulate what answers we can give to the fact that in these texts intercession indeed seems to be the task of the prophet. Meanwhile, we do not lose sight of the fact that the purpose of the dissertation is not merely to disprove the above thesis, but also to learn about intercession and prophethood. We examine therefore Abraham's intercession for Abimelech, and then Abraham's "bargaining" for the cities of Sodom and Gomorrah, although we want to prove that in the first case, intercession is not the element that makes the text call Abraham a prophet.

We then discuss the characters of Moses and Samuel, regarding whom we take the position that, while these two outstanding personalities of Israel's early history do indeed possess prophetic qualities and they also intercede, the early period shown to us in their stories

does not yet reveal such a differentiation in the role of the mediators. Therefore, in their case, intercession is related to mediation. And as a final step, we examine the statements of the prophet Ezekiel regarding “those who stand in the breach” and we prove that in the book of Ezekiel, the expression does not refer to intercession.

In the fourth chapter, we unfold another focal point of our investigation: the personality of the prophet Jeremiah. He is the one in whose life and ministry prophecy and intercession are integrally connected, Jeremiah is the prophet who intercedes, therefore through a more thorough examination of his person and actions, we can gain further knowledge about both prophecy and intercession, and about their relation. We briefly examine the history of the prophet’s influence to later Hebrew religion based on the Bible, and then we ask about the prophet’s basic experiences, which we understand with the help of Jeremiah’s prayers, his participation in the divine council, his experiences with the divine word, and his position among the chosen people.

Then we point to the “family history” of the prophet, since Jeremiah comes from the house of Eli, a family defined by the Shiloh and the Ark of the Covenant traditions, but even more so by the curse pronounced on the house of Eli, which was fulfilled during the time of Ebjatar, since these are present in the background of Jeremiah’s self-interpretation. We also deal with the prophet’s prophetic self-identification, in which his relationship with Samuel is prominently present, but even more decisive for him is his connection to Moses, both at the level of his task and his position among the people. In this connection, we point out the prophet’s attitude regarding the impending catastrophe that he must predict, we deal with his opinion about Egypt, and with the aspects that make Jeremiah “anti-Moses”, as his mission and destiny are in many ways the opposite of Moses’.

In the last chapters of the dissertation, we present the prohibitions regarding intercession in a more complete way, which prohibitions God expresses to Jeremiah. First, in the fifth chapter, we present the background, content, and reasons for the prohibition in Jer 7:16 in connection with the change of kings that gave the historical background for the prohibition, which put an end to the Deuteronomistic reforms undertaken by King Josiah.

We do the same in the sixth chapter with the prohibition in Jer 11:14, we examine its background, its exact content and circumstances, as well as we consider the (possibly early) Deuteronomistic view that influences the theological thinking of the prophet, which considers covenant as the basic category of the relationship between God and his people, and which may explain the prohibition as a consequence of the people’s “breaking of the covenant” following the formation of an anti-Babylonian coalition.

In the seventh chapter, we examine together the prohibition in Jer 14:11 and God's statement, which can be considered as a final revelation regarding the topic, that is, no matter who intercedes, He will not listen to him (Jer 15:1). We study the famine that is the background of Jer 14:1-15:4, we place it on the horizon of the late history of Judah, we look at the fasting of the people and the prayer of the prophet, and the vocabulary of the rejecting divine response to it, its exact meaning, and its reasons with the help of the historical background again. This dialogue between God and the prophet leads to the blunt rejection in 15:1, in which YHWH seems to break the relationship with His people, pronounces a judgment that seems irreversible, gives the people a "divorce certificate", since He does not accept them anymore. We deal with the weight and exact content of the statement to outline its correct understanding.

In the last, eighth chapter of the thesis, we study the reasons for the prohibitions of intercession in general. We outline the opinion of those who believe that the finality of the divine decision to execute the judgment is the reason why the prophet cannot intercede (since it has no further sense due to the irrevocability of the decision), possibly in connection with the reign of Manasseh, which earned God's displeasure so much that he decided, he will no longer spare his people. Others add to this that the ban is temporal, the prophet can intercede again after the execution of the punishment (i.e. after the fall of Jerusalem). We point out the weaknesses of this theory, insofar as the assumption of the irrevocability of the decision is contrary to the prophet's conviction as we read it in the book of Jeremiah, and it is contrary to the way prophethood is seen in general. Regarding Manasseh's sin, it does not mean suffering the consequences of one person's actions by the people, but rather a sinful behavior, as the people behaved in Jeremiah's time just like their sinful father.

We also show the view that understands the prohibition of intercession as something that God must command Jeremiah because he would withdraw the judgment under the influence of intercession, but he does not want to do so anymore. We acknowledge that God is waiting for intercession and that it can influence him (indeed), but we point out that this understanding is not appropriate in the book of Jeremiah. The prophet intercedes despite God's prohibitions, yet the city is destroyed, and the texts of Jer do not reveal that this is God's reason for forbidding intercession, in fact, especially in chapter 15, He states that the plea of the intercessor would not affect him at all not even if it was done by Moses or Samuel. To conclude the chapter, we outline a possible approach that tries to contextualize intercession, and takes into account the freedom of God and man, as well as the objective presence of consequences arising from actions, pointing to the fact that in the book of Jeremiah it is not primarily God's, but much more the people's decision seems irrevocable, and intercession could avert the punishment, but

it would not have the consequences that would make postponing or averting the punishment an appropriate decision. The people are marching towards their own annihilation, which can only be prevented by conversion or the execution of the punishment, but not by intercession.

Eredetiségi nyilatkozat

Alulírott Ádám Miklós, a Pázmány Péter Katolikus egyetem Hittudományi karának doktorandusza ezennel büntetőjogi és fegyelmi felelősségem tudatában nyilatkozom és aláírásommal igazolom, hogy „**A Prófétai Hivatal és a Közbenjárás Kapcsolata: Feladata-e a prófétának a közbenjárás?**” című doktori disszertációm saját, önálló munkám; az abban hivatkozott szakirodalom felhasználása a forráskezelés szabályai szerint történt.

Alulírott kijelentem, hogy a plágium fogalmát megismertem, és tudomásul veszem, hogy plágium esetén a disszertáció elutasításra kerül. Kijelentem továbbá, hogy disszertációm nyomtatott és elektronikus példányai szövegükben, tartalmukban megegyeznek.

Esztergom, 2023. 10. 27.

Ádám Miklós
Doktorandusz